Luthers Neuplatonismus

in der

Psalmenvorlesung von 1513—1516.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

der

hochwürdigen theologischen Fakultät zu Rostock

vorgelegt von

Dr. A. W. Hunzinger.

ACAD. LUGD BAT. BIBL.

Naumburg a. S.
Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei).
1905.

Die Abhandlung erscheint vollständig unter demselben Titel als „Lutherstudien Erstes Heft“ in der A. Deichert'schen Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme).

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor D. Wilhelm Walther

in Dankbarkeit

zugeeignet.

Vorbemerkungen.

Die Stellen aus Luthers Schriften sind zitiert nach der Weimarschen Ausgabe, jedoch ist die jedesmalige Bezeichnung derselben weggelassen. Die Stellen aus Augustins Werken sind nach der Migneschen Ausgabe zitiert, und zwar zur Erleichterung ihrer Auffindung in doppelter Weise, nach ihrer Einteilung sowie nach Band und Seite. Von ihrer Anführung nach der neuen Wiener Ausgabe ist jedoch aus Gründen der Unvollständigkeit derselben und um der Übersichtlichkeit willen abgesehen worden. Aus demselben Grunde ist bei den Zitaten aus Augustins Werken die Angabe der Zeile fortgeblieben, während bei den Lutherzitaten die dritte Ziffer etwa die Anfangszeile des bezielten Zitates (von oben gerechnet) angibt.

Einteilung.

Seite.

Einleitung 1

Erster Teil.

Das neuplatonische Element in Luthers dictata super Psalterium.

I. Die metaphysischen Grundgedanken 5
1. Ontologisches 5
2. Theologisch-Kosmologisches 7
3. Anthropologisches 15

II. Die Sünde 20
1. Gut und Böse im allgemeinen 20
2. Die Sünde als intellektuelle Verirrung 23
3. Die Sünde als voluntative Verirrung 27
4. Die Sünde als Erbsünde 32

III Der homo novus oder spiritualis 37
1. Die conversio 37
2. Der homo novus nach seinem negativen Verhalten 39
3. Der homo novus nach seinem positiven Verhalten 43

IV. Der intellectus invisibilium 45
1. Das Wesen des intellectus im allgemeinen 45
2. Die intelligentia spiritualis hinsichtlich der Auslegung des Schriftwortes 49
3. Der Weg zu dem intellectus invisibilium 54
4. Das verbum internum und externum 56

V. Der Glaube 60
1. Allgemeine Vorbemerkungen 60
2. Der Glaube nach seiner subjektiven (psychologischen) Seite . 62
3. Der Glaube und das Glaubensobjekt 65
4. Der Glaube als Mittel zum intellectus 69

Einleitung.

Die Anfangstheologie Luthers, wie sie im wesentlichen in der ersten großen Psalmenvorlesung (dictata super Psalterium 1513—1516 W. A. III, IV) vorliegt, leidet an einem eigentümlichen Dualismus. Auf der einen Seite ziehen sich durch das ganze Werk die bereits bekannten und dargestellten (cf. Dieckhoff, Luthers Lehre in ihrer ersten Gestalt, Rostock 1887; Köstlin, Luthers Theologie etc. II. Aufl. Stuttgart 1901 Bd. I S. 41 ff.), zumeist an Augustin orientierten Lehraufstellungen über Sünde und Gnade, denen zufolge der in völliger erbsündlicher Unfreiheit und Schuld versunkene (III, 49, 26. 122, 15. 252, 7. 460, 25. IV, 313, 13. 343, 22)[1]) und trotz der Syntheresis (III, 44, 18. 93, 38. 94, 16 ff. 94, 22. 238, 11 ff. 535, 36. 603, 33. 617, 25. 624, 32. IV, 253, 24) zum Guten fast unfähig gewordene Mensch (III, 251, 28. 288, 41 f. 541, 4. IV, 231, 11) aus eigenen Kräften seine Bekehrung nicht vollbringen kann (III, 540, 35. 37. 541, 4. 36. IV, 7, 29. 14, 18. 270, 21), sondern verdienstlos allein durch die Gnade bekehrt wird (III, 143, 11. 200, 15. 254, 17. 358, 2. 391, 34. 439, 22. IV, 39, 32. 84, 28 ff. 130, 39 f. 232, 26. 249, 26. 324, 17), womit der Gesetzesweg als Heilsweg ausgeschaltet ist, nämlich der der lex Mosi (veteris, carnalis), weil nur äußerliche Gerechtigkeit aufweisend (III, 28, 30. 37, 35. 67. 13. 129, 37. 257, 14. 456, 14. IV, 1, 24 etc.) und keine Kraft zum Guten

[1]) Hier taucht sogar die „massa perditionis“ Augustins (cf. W. A. IV, 343 Anm. 2) auf.

darbietend (III, 37, 35 ff. 241, 31 ff. 286, 13. 641, 30 ff. IV, 2, 28) und darum tötend und nur Zorn anrichtend (III, 53, 24. 306, 34. 346, 37. 641, 29. IV, 285, 39), während andererseits der Gesetzesweg nicht ausgeschaltet ist als Vorbereitungsweg, insofern das Gesetz Sündenerkenntnis, Reue und Heilsverlangen anbahnt (III, 105, 8 ff. 241, 31 ff. 521, 35. 551, 5. IV, 134, 29. 324, 11) und die lex nova (Christi, evangelica, spiritualis, fidei, gratiae) im Glauben die Kraft zum Guten wirklich darreicht (III, 27, 13. 37, 37. 128, 17 ff. 143, 5. 208, 17. 244, 24. 258, 36. 277, 30. 551, 4. 611, 38. 641, 19. 28. IV, 41, 15 ff. 134, 25 ff. 135, 14. 159, 6. 32), indem dem selbstgerechten aber durch das Gesetz sein eigener Ankläger und Richter gewordenen Menschen (III, 29, 9. 208, 5. 36. 288, 31. 292, 1 ff. 322, 15. 378, 10. 429, 7. 453, 1. 522, 29 etc.) die Gnadengabe des Glaubens zuteil wird (III, 244, 9. 383, 3. 532, 13. 649, 17. IV, 127, 18. 266, 27. 269, 7. 16. 283, 3), und zwar per inspirationem gratiae (III, 285, 16. IV, 444, 18) — denn im Glauben selbst besteht die Gerechtigkeit (III, 43, 30. 278, 11. 309, 18. 323, 20. 331, 3. 349, 9. IV, 38, 19. 325, 10), wobei die Gerechtigkeit (Gnade) als dem Menschen inhärierend gedacht wird (III, 258, 23. 374, 10. 514, 27. IV, 38, 19. 164, 24. 241, 25. 291, 7. 444, 18), während gleichzeitig die gratia auch als favor gefaßt wird (III, 359, 1. 480, 25. 541, 1. 557, 15), der die Sünde nicht zurechnet (III, 175, 29 ff.), sondern vergibt (III, 16, 23. 162, 18. 164, 6. 175, 29. 351, 35. 642, 10), welcher Rechtfertigungsprozeß ganz und gar (sowohl als gratia inspirationis (infusionis) als remissionis) auf Christus und seinem Verdienst beruht (III, 251, 29. 316, 6 ff. 370, 30 ff. 480, 33. 606, 3. IV, 2, 5 ff. 264, 38), und durch den heiligen Geist bewirkt wird (III, 157, 20. 370, 13. 371, 21. 480, 34).

Neben dieser hier in ihren Grundzügen skizzierten, im wesentlichen durchaus Augustinisch bestimmten Heilslehre, in die sich nun im einzelnen hin und wieder semipelagianisch-scholastische Gedanken mischen, namentlich hinsichtlich [der Kooperation des Menschen mit der Gnade (III, 259, 9) und] des meritum (III, 649, 17 ff. IV, 52, 28. 31. 262, 1 ff. 263, 14. 312, 38 ff. 387, 38 ff. 389, 39. 394, 35. 411, 28) — findet sich nun in der Psalmenvorlesung eine ganz andersartig be-

gründete und bestimmte Gedankenreihe, die in ihrer Eigentümlichkeit durchaus philosophisch geartet ist und auf bestimmte ontologische Grundanschauungen zurückzuführen scheint. Diese sich durch die ganze Vorlesung hindurchziehenden Gedankenkomplexe sind trotz ihrer ausgeprägten Eigenart und jenen vorhin kurz dargestellten Lehraufstellungen gegenüber unverkennbaren Andersartigkeit, soviel ich sehe, von keinem der Darsteller der anfänglichen Theologie Luthers bisher beachtet worden, wiewohl sie zu dem Verständnis derselben unumgänglich notwendig sind und besonders auch für die genauere Erfassung der späteren Entwicklung der Theologie Luthers und ihres Verständnisses wichtige Aufschlüsse liefern. Ja es kann sogar m. E. die neuerdings von Denifle aufgeworfene und mit einem so geringen geschichtlichen Verständnis beantwortete Frage, wie es denn eigentlich gekommen sei, daß binnen wenigen Jahren in einer scheinbar unvermittelten Weise aus Luther dem Mönch und Mönchstheologen der heftige Gegner des Mönchtums und seiner Theologie geworden ist, nur durch eine eingehende Berücksichtigung der hier ins Auge gefaßten Gedankenreihe beantwortet werden. Denn gerade in diesen Gedanken liegt die theoretische Begründung des mönchisch-asketischen Wesens vor. Und auf ihrer Ausscheidung in den Schriften der auf das Jahr 1516 folgenden Jahre beruht eben jener Umschwung in Luthers Stellung zur mönchischen Askese, soweit er sich auf theoretischem, wissenschaftlich-theologischem Wege vollzogen hat. Aus dem Kampf gerade mit diesen Gedanken, die nicht christlichen sondern neuplatonischen Ursprungs sind, und aus ihrer Überwindung sind grundlegende reformatorische Gedanken herausgeboren und ist vor allem die reformatorische Ethik hervorgegangen.

In ähnlicher Weise läßt sich jene andere noch immer nicht endgültig entschiedene Frage nach der philosophischen Stellung Luthers und ihren Ausgangspunkten nur bei genauer Berücksichtigung der erwähnten Gedanken beantworten. Freilich wird auch hier das Resultat sich nicht ohne weiteres mit der gewöhnlichen Annahme decken, daß Luther vom Nominalismus seinen theologischen Ausgangspunkt genommen habe und

— es ist doch wohl gemeint: von vorn herein — „in dem Streit der Schulen auf seiten der Nominalisten — unzweifelhaft — gestanden“ habe (C. Stange: Theolog. Aufsätze, Leipzig 1905 S. 95f.: Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens). Zweifellos ist nur, daß Luther während seiner Studienzeit in Erfurt allerdings unter dem Einfluß nominalistischer Theologen und Theologie gestanden hat. Sobald er indessen an den Augustin „geriet“ und seinen Einfluß mit dem ihrigen vertauschte, wandte er sich mit der allergrößten Entschiedenheit einem ausgesprochenen platonischen Realismus zu. Das wird, so hoffe ich, die folgende Abhandlung nachzuweisen imstande sein. Darüber freilich, wie lange dieser Realismus vorgehalten habe, läßt sich erst etwas maßgebendes sagen, sobald das gesamte literarische Material aus der Anfangszeit der schriftstellerischen Tätigkeit Luthers vorliegt. Soviel läßt sich jedoch mit Hülfe der Psalmenvorlesung feststellen, daß Luther in den Jahren 1513—1516 einem entschiedenen Realismus gehuldigt hat.

Es soll die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein, die in Rede stehende eigentümliche philosophisch-bestimmte Gedankenreihe darzustellen, ihre Einwirkung auf die theologischen Grundanschauungen Luthers zu zeigen und endlich ihren Ursprung aufzudecken. Daß wir uns dabei auf den Psalmenkommentar im wesentlichen[1]) beschränken, geschieht notgedrungen, da erst dann, wenn der leider noch nicht erschienene Kommentar zum Römerbrief der Forschung vorliegen wird, eine umfassende Darstellung der Anfangstheologie Luthers möglich sein kann. Bis dahin werden die dictata super Psalterium als die Hauptquelle derselben angesehen werden müssen.

[1]) Auf gelegentliche parallele Äußerungen, wie sie sich in den Sermonen aus den Jahren 1514—1516 finden, wird verwiesen werden.

Erster Teil.

Das neuplatonische Element in den dictata super Psalterium.

I. Die metaphysischen Grundgedanken Luthers.

1. Ontologisches.

So oft Luther in den dictata super Psalterium auf die allgemeine Natur der Dinge, auf die Wirklichkeit als solche zu sprechen kommt, wie sie zugleich mit allem Existierenden auch Gott selbst einschließt, — und das geschieht ununterbrochen — erscheint sie ihm unter dem Gesichtspunkt eines großen ontologischen Gegensatzes. Sie fällt für die Betrachtung des endlichen Menschen auseinander in visibilia und invisibilia, corporalia und spiritualia, sensibilia und intelligibilia, exteriora und interiora, superiora und inferiora, praesentia und futura, terrena und coelestia. Erst auf diesem Hintergrunde, dem ontologischen Gegensatz der Dinge, erheben sich die spezifisch religiösen und sittlichen Anschauungen Luthers, resp. in diesen Gegensatz sind die christlichen Lehren Luthers vielfach verflochten und verworren, sodaß sie erst aus ihm herausgelöst in ihrer religiösen Reinheit und in ihrem richtigen Verständnis erscheinen.

Die visibilia, corporalia, sensibilia, exteriora etc. werden für Luther gebildet durch den Komplex alles dessen, was zur — man könnte sagen niederen Welt, zum Bereiche des sinnlich Wahrnehmbaren und der Sinnlichkeit selbst gehört. Sie um-

fassen also nicht nur die anorganische, sondern auch die organische Welt und in und mit dieser einen Teil des Seelenlebens, nämlich das niedere Seelenleben der Tiere, an dem der Mensch nach dem geringeren Teile seines Wesens partizipiert. Es gehören hierzu alle diejenigen seelischen Betätigungen, die in Wechselbeziehung zur Außenwelt stehen und dem Menschen mit dem Tiere nach Luther durchaus gemeinsam sind, also im wesentlichen die sensualitas. Zu den visibilia oder sensibilia gehört also auch der Mensch nicht nur seiner Außenseite nach, sondern auch zu einem wesentlichen Teile seines Innenlebens.

Die invisibilia, spiritualia, intelligibilia, interiora etc. bilden eine höhere Welt für sich, die Welt des reinen geistigen Seins, der durch keine Sinnlichkeit beeinträchtigten spirituellen Wirklichkeit.[1]) Luther spricht sich selten in explicite-philosophischer Weise über den Charakter der beiden Sphären der Welt aus. Die Hauptstelle findet sich IV, 400, 35 ff. 401, 3 ff.: „Sic enim est natura temporalium (visibilium), quod uno eodemque non possunt duo simul uti vel frui. Quod enim tu comedis, ego non comedo, licet simile, sed aliud. Et quod tu induis ego non possum induere.“ „Quia spiritualia habent hanc naturam, ut non possint dividi in diversa, sed diversos et divisos colligunt in unum.“ „Patet igitur, quod spiritualia habent contrariam conditionem temporalibus: haec enim eos, qui sunt unum, dividunt in multos et diversos, quia ipsa sunt necessario dividenda, cum non possint eadem eisdem sufficere, illa autem eos, qui sunt divisi, colligunt in unum, quia non possunt dividi et singulis sufficiunt.“

Sehen wir an dieser Stelle von dem ab, was in diesen Aussprüchen über die psychologische Wirkung der visibilia und spiritualia gesagt wird, um später darauf zurückzukommen, so hebt hier Luther als das grundlegende Unterscheidungsmerkmal zwischen beiden Seinsarten auf der einen Seite die Allgemeinheit, Einfachheit, Unteilbarkeit, Einheit und damit Unveränderlichkeit der invisibilia, auf der anderen die Vereinzeltheit, Vielheit, Geteiltheit und Veränderlichkeit der

[1]) cf. I, 35, 22. I, 36, 17. 22 ff.

visibilia hervor. Aus dieser Unterscheidung wird erkennbar, daß dem für Luther maßgebenden Gegensatz zwischen visibilia und invisibilia ein ontologisches Element zugrunde liegt, und zwar ein platonisch resp. neuplatonisch gearteter Seinsbegriff, nach welchem in dem Prinzip der Allgemeinheit, Einheit, Einfachheit, Ungeteiltheit und Unveränderlichkeit der Maßstab alles wahren Seins gelegen ist. Daß dem in der Tat so ist, wird sich in der folgenden Einzelbetrachtung genauer zeigen. Vorläufig mag es ausreichen, daß an der Hand der zitierten Stellen festgestellt wird, daß Luther bei seiner Unterscheidung von spiritualia und temporalia im letzten Grunde nicht etwa auf die inhaltliche religiös-sittliche Bestimmtheit dieser Begriffe, wie sie im N. T. vorliegt, sondern auf einen formal-metaphysischen Seinsbegriff zurückgeht, wie ihn die platonische resp. neuplatonische Spekulation ins Mittelalter eingetragen hat. Wie wenig nebensächlich diese Feststellung ist, wird sich mehr und mehr zeigen.

2. Theologisch-Kosmologisches.

Nun ist freilich Luther weit davon entfernt, die Entstehung dieses Gegensatzes dualistisch oder emanatistisch vorzustellen. Er denkt ihn vielmehr als schöpfungsmäßig begründet. Nicht nur die visibilia, sondern auch die invisibilia sind ihm Gottes Schöpfung, jene als mundus visibilis, diese als coeli invisibiles (opera [facturae] manuum tuarum sunt coeli et omnia quae in eis sunt, visibilia et invisibilia IV, 146, 3). Gott hat geschaffen die coeli corporales et spirituales (IV, 215, 35). Zwei Arten von Kreaturen umfaßt diese Schöpfung Gottes, einmal die Vertreter des mundus visibilis, die creaturas corporales, sodann die Vertreter der coeli invisibiles, die creaturas rationales (IV, 215, 35) als super omnem corporalem tam intellectu et affectu elevatas (IV, 255, 17). Welche Mittelstellung zwischen beiden dem Menschen angewiesen ist, wird später festzustellen sein.

Wie verhält sich nun aber Gott selbst seinem Wesen nach zu den von ihm geschaffenen verschiedenen Wirk-

lichkeitssphären, zu den beiden mit verschiedenen Graden von Wirklichkeit ausgestatteten Welten? Diese Frage ist nicht so ganz leicht zu beantworten, weil Luther sich explicite nur spärlich und beiläufig über dieses Verhältnis ausgesprochen hat. Doch wo er es getan hat, zeigt sich, daß auch sein Gottesbegriff durchaus nicht unberührt von seinen philosophischen Voraussetzungen geblieben ist. Die Psalmworte (ps. XXX (XXXI) v. 7): „Ego autem sperabo in domino" paraphrasiert er: „id est in spiritualia, cum quibus est dominus veritatis, quia et illa vera sunt et veritates" (III, 167, 14). Das ist eine merkwürdige Redeweise. Einmal wird hier das Vertrauen auf Gott dem auf die spiritualia gleichgesetzt und damit also im letzten Grunde Gott selbst den spiritualia gleichgesetzt; alsdann wird Gott wieder von den spiritualia auf das genaueste unterschieden als ein solcher, der „mit ihnen ist" und zwar als Herr der Wahrheit, weil jene selbst wahr und „Wahrheiten" sind. Gott hat also als Herr der Wahrheit den spiritualia, die vera und veritates sind, gegenüber eine doppelte Stellung. Einmal bildet er ihre höchste und persönliche Spitze, in welche die spiritualia münden, so daß sperare in spiritualia gleich sperare in domino ist. Andererseits bilden sie als relativ selbständige intelligible Wesenheiten (veritates = ideae, formae, rationes) die von Gott unterschiedene, ihn umgebende unsichtbare Schöpfungswelt, mit der Gott Gemeinschaft hat und im Bunde steht. Auch hier liegt zweifellos, wenn auch vielleicht unbewußt, die platonische Spekulation in einer bestimmten später zu erörternden Modifikation zugrunde, jene Spekulation, nach der die Urbilder (ideae, veritates) der in der intelligiblen Welt zum Ausdruck gekommenen ewigen Wahrheiten (Ideen) in Gott beschlossen liegen. Übrigens zeigt Luthers Lehre von den creaturae rationales (invisibiles), welche die coeli invisibiles (spirituales) bilden, daß die veritates der intelligiblen Welt personifiziert gedacht sind. Es scheint also Luther das Verhältnis Gottes zu der invisibilia (veritates), die also letztlich persönlichen Wesens sind, so gedacht zu haben, daß Gott zwar der ewige Grund der intelligiblen Wahrheiten sei, aber diesen zugleich ein schöpfungsmäßig relativ-selbständiges persön-

liches Dasein außer ihm zugewiesen habe. Freilich nur ein relativ selbständiges. Denn was Luther IV, 255, 17 ff. von den animae peccatrices et angeli mali (die ja zu den rationales creaturae gehören) sagt: „licet — sint alta secundum naturam, tamen quia se infimis involvunt et terrenis, merito inferiora dicuntur. In quibus licet sit deus et ipsi in deo sint, moveantur et vivant, non tamen stabiliter habitat in eis“ — das deutet doch unverkennbar darauf hin, daß die rationales creaturae der coeli invisibiles (veritates) wahres Sein nur soweit besitzen und behaupten, als sie den unmittelbaren Kontakt mit Gott, dem Ursein, festhalten, soweit eben Gott stabiliter habitat in eis. Erinnern wir uns nun aus den ontologischen Prinzipien Luthers, daß der Maßstab alles wahren Seins in dem Nichtvereinzeltsein, Nichtunterschiedenund Unveränderlich-Unsichtbarsein lag, so leuchtet ein, daß das Zusammengefaßtsein in Gott als dem einfach einen, schlechthin unteilbaren und unveränderlichen Sein, die höchste Aufgabe der intelligiblen Existenzen und die alleinige Garantie ihres Seins bildet. Und so meint es auch Luther. Wenn er die Sünde und den Abfall der Geister in die Vermischung mit den „unteren, irdischen“ Dingen setzt, so ist das für ihn gleichbedeutend mit dem Trieb zur Vereinzelung und Verselbständigung der intelligiblen Existenzen — ein Herausdrängen der rationalen Kreaturen aus dem reinen intelligiblen, invisiblen, unterschiedlosen, allgemeinen Sein in das sichtbare, individuelle, differenzierte und darum unwirkliche Dasein der irdischen Erscheinungsform. Sie sind also das, was sie sein sollen, sie *sind* überhaupt in dynamischem Sinne desto mehr, je mehr sie ihr Sein in Gott suchen und aus Gott nehmen und in Gott aufgeben. Wie es freilich den intelligiblen Existenzen möglich sein soll, zugleich ihre geschöpfliche Selbständigkeit neben und außer Gott aufrecht zu erhalten und dabei doch wieder in Gott aufzugehen, um der Vereinzelung und Verselbständigung des Nichtseins zu entgehen, das erklärt sich aus Luthers Aussprüchen nicht, ist überhaupt unerklärlich unter der Voraussetzung des zugrunde liegenden Seinsbegriffes. Hier liegt ja aber die Achillesferse des an Plato orientierten spekulativen Gottesbegriffs überhaupt. In-

dessen mag im einzelnen an den wenigen Aussprüchen Luthers über das vorliegende Problem manches dunkel sein, soviel läßt sich feststellen, daß eben jener philosophische Gottesbegriff ihre Voraussetzung bildet.

Übrigens findet sich IV, 146, 8 eine Stelle, wo Luther selbst die philosophische Unterlage seines Gottesbegriffes andeutet. Die Psalmworte ps. 101 (102) v. 28: „tu autem semper idem es" paraphrasiert er mit den Worten: „tu autem idem semper immutabilis ipse es, non transis, sed tantum es". Freilich brauchten ja diese Worte nicht so verstanden zu werden, wenn nicht eben bereits das philosophische Element in der Seins- und Gotteslehre erkannt wäre. Sobald das aber geschehen ist, liegt es nahe, in den beiden Prädikaten des „immutabilem esse" und „tantum esse" eine Hindeutung auf den neuplatonisch-bestimmten Gottesbegriff zu sehen, demzufolge eben Gott das schlechthinige, bloße, unveränderliche Sein — eben das immutabile und tantum esse ist. Auf jeden Fall ist das keine religiös-sittliche, sondern ontologische Fassung des Gottesbegriffes. Und sie liegt durchaus auf der Linie dessen, was wir Luther bereits über die Natur des Wirklichen, der visibilia und invisibilia, haben sagen hören. Je vereinzelter, unterschiedlicher, teilbarer, differenzierter, wandelbarer etwas ist, desto weniger Wirklichkeit ist ihm beizumessen. Damit erreichen die rein geistigen, körperlosen Existenzen, die invisibilia und spiritualia, den relativ höchsten Grad der Wirklichkeit, während Gott selbst die reine, bloße Wirklichkeit, das Nur-Sein, das tantum esse, darstellt (nos enim umbra sumus, deus autem res vera et corpus nobis I, 125, 8).[1]) Im letzten Grunde kommt nur Gott selbst Wirklichkeit zu; er ist die res vera, das Ding an sich, während alle kreatürliche Wirklichkeit eine von ihm erborgte ist. Je näher an Gott etwas ist, desto wirklicher, je weiter von ihm entfernt, desto weniger wirklich ist es. Hier kommt das im Hintergrunde liegende emanatistische Element zum Vorschein, das freilich in keiner Weise mit Bewußtsein von Luther aufgenommen ist. Derselbe philosophische Spiritualismus macht sich häufig bemerk-

[1]) Zu beachten ist an dieser Stelle die Bezugnahme auf Augustin.

lich in einzelnen Aussagen Luthers über Gott. Er zeigt darin geflissentlich das Bestreben, zwischen Gott und der sinnlich-wahrnehmbaren und wahrnehmenden Welt einen unüberbrückbaren Gegensatz aufzurichten und womöglich jede direkte Berührung Gottes mit sichtbaren Dingen und sinnlichen Akten fernzuhalten. Er nennt die temporalia aus diesem Grunde den „Rücken Gottes", d. h. in seiner Sprache die von Gott abgewandten, mit ihm nicht in Verbindung stehenden Dinge (IV, 288, 37), spricht von den invisibiles et spirituales virtutes dei (III, 358, 18), sagt von den opera dei, sie seien „spiritualia" (III, 367, 32) und „intelligibilia" (III, 367, 35) und würden aus diesem Grunde „veritas" genannt; versichert, Gott rede „non carnaliter" (corporaliter) „sed spiritualiter" (III, 347, 13), er liebe an uns und schenke uns ausschließlich Spirituelles und Himmlisches (III, 483, 35 spiritualia und coelestia, non carnalia [terrena]). Dabei ist schon hier zu beachten, daß von Luther die carnalia mit den visibilia und sensibilia (temporalia usw.) promiscue gebraucht werden, also für ihn identisch sind und zunächst nicht den sündlichen Charakter, sondern den geringeren Seinsgrad ausdrücken. Alle diese Aussagen Luthers von Gott können übrigens einzeln betrachtet auch religiös verstanden werden, gewinnen aber im Zusammenhang mit seinen philosophischen Voraussetzungen einen eigentümlich spiritualistischen Charakter.

Besonders deutlich wird nun Luthers spiritualistische Betrachtung der Wirklichkeit, in die sein Gottesbegriff verflochten ist, in solchen Aussprüchen, die von dem Verhältnis der visibilia zu den invisibilia handeln. Hier spricht Luther stets mit unzweideutiger Geringschätzung von der Erscheinungswelt. Und zwar nicht nur in dem Sinne, den man vom religiösen Standpunkte aus als relativ berechtigt anerkennen kann (temporalia enim sicut fluvius veniunt et abeunt, ascendunt et descendunt, crescunt et decrescunt. — Non sic aeterna IV, 351, 35 ff.) auch nicht bloß in der aus der asketischen Literatur des M. A. bekannten Weise (omnia [visibilia] sunt vanitas IV, 52, 8, temporalis vanitas IV, 70, 29, vanitas volatilium rerum IV, 71, 11, cf. 71, 23, vanitas hominis, dierum nullitas IV, 149, 34), sondern derart, daß er der sinnlich

wahrnehmbaren Welt überhaupt jede wahre Realität abspricht. Die invisibilia allein sind ihm res verae, metaphysische Realitäten. Sie sind in die äußere Erscheinungswelt nur gleichsam eingehüllt und verborgen (spiritualia — sunt in visibilibus tanquam in suis signis et umbris et calicibus III, 516, 8). Die Erscheinungsdinge sind also nur signa, umbrae, calices der wahren und wirklichen intelligibilia, non res, sed testimonia tantum rerum (IV, 326, 3), figura et umbra hujus, quae est veritas (IV, 343, 28, cf. 395, 19). Deutlicher kann der metaphysische Idealismus (Spiritualismus) nicht ausgesprochen werden.

Das Sichtbare gehört auch nicht zu dem eigentlichen Wesen, zu dem Wirklichkeitskern des Menschen, sondern ist nur seine Außenseite, die Rückseite seines wahren Seins (corpus nostrum est dorsum quo ad mundum et temporalia vertimus III, 396, 17) eben nur ein Schatten des Wirklichen in ihm, der facies, des Geistes (spiritus autem est facies quo sursum ad deum tendit, ibid. 18). Mit der einen Seite seines Wesens befindet sich eben der Mensch in der Sphäre des Scheins, der Unwirklichkeit.

Ja die gesamte sinnlich wahrnehmbare Welt steht überhaupt für Luther unter diesem Gesichtspunkte. Sie ist im letzten Grunde eine Täuschung. Ernst gemeint ist nur die Schöpfung des Übersinnlichen. Dagegen ist die Schöpfung der sinnlichen Welt nur als ein Spiel der Weisheit Gottes, als ein praeludium et spectaculum spiritualium anzusehen (sic sapientia ludit, quia omnium rerum visibilium negocium est velut praeludium et spectaculum spiritualium, quae serio facit IV, 190, 10), nur als eine Vielheit von Symbolen, durch welche die spielende Weisheit Gottes eine und dieselbe Sache auszudrücken beliebte (multis symbolis eandem rem exprimit IV, 191, 14). Die gesamte sinnliche Schöpfung Gottes besitzt demgemäß keinerlei selbständige Bedeutung und Existenz und Wirklichkeit, sondern trägt nur einen vorläufig-figürlichen Charakter als wesenloses Abbild der invisibilia, dient nur dem Zwecke, anderweitige Gedanken Gottes zu veranschaulichen und die invisibilia zu offenbaren (creatio rerum corporalium est initium et figura et umbra redemptionis et spiritualium rerum, quae sunt finis earum etc. III, 550, 33;

III, 368, 18).[1]) Der auf das Sichtbare gerichtete Mensch lebt in einer Scheinwelt: non veris rebus gaudet, sed phantasmatibus et rerum imaginibus (III, 398, 6), tales igitur veras res non vident, sicut dormientes veras res non percipiunt (III, 398, 25). Die Menschen geben sich daher einer großen Täuschung hin, wenn sie eine Welt ernst nehmen, die gar nicht ernst genommen werden will (hinc denique illuduntur, qui hunc ludum pro serio accipiunt IV, 190, 14). Auch dem irdischen Leben darf eine wirkliche Existenz nicht beigelegt werden (IV, 149, 29). Im höchsten und eigentlichen Sinne kommt für diesen Standpunkt nur Gott selbst Wirklichkeit zu (nos enim umbra sumus, deus autem res vera et corpus nobis I, 125, 8).

Dieses eigentümliche Wirklichkeitsverhältnis, in das Luther in platonisierender Weise die visibilia zu den invisibilia stellt, läßt sich in seinen Konsequenzen in interessanter Weise beobachten in einigen Stellen, in denen Luther auf das Verhältnis der humanitas zur divinitas Christi zu sprechen kommt. Naturgemäß finden sich solche Stellen nur sporadisch. Eine explizierte Lehre über diesen Gegenstand findet sich nicht in der Psalmenvorlesung. Aber doch spricht sich Luther gelegentlich darüber aus.

Es kommt hier vor allem die dunkle Stelle: IV, 83, 16 ff. in Betracht.[2]) Sie lautet: Et nota quod (Christus) non angelos apprehendit, sed carnem nostram propter sacramentum illud idem, scilicet quia spiritus erat salvandus inaeternum. Sed nullus potuit abscondi nisi is, qui carne indutus est (id est hominis), ut sic sub absconso carnis salus ei fieret. Sed spiritus separatus non sic potest abscondi: Ideo tale sacramentum ibi non habet locum. Quia si spiritum assumeret, alium subesse opporteret, in quo absconderentur bona: quorum contraria pateretur in exteriori, ut in homine fieri potuit et factum est.

Wenn ich diese dunkle Stelle recht verstehe, so wird hier

[1]) Man beachte hier die seltsame Unterordnung der Schöpfung unter die Erlösung, derzufolge also die Welt um der Erlösung willen geschaffen ist. Es muß also auch ein intelligibler Sündenfall vorausgesetzt sein, was freilich mit den animae peccatrices IV, 255, 20 stimmen würde.

[2]) cf. Augustin: de ag. chr. 21, 23 Migne: VI, 302.

der vorher aufgestellte und nach allen möglichen Seiten hin behandelte Grundsatz: „veritas absconditur sub aliena specie“ auf die Menschwerdung Christi angewendet. Es handelt sich in den scholae zu ps. 91 (92) im wesentlichen darum, daß Gott die Weise hat, sub contrariis dare d. h. unsichtbare, intelligible Güter in der Form des sichtbaren Gegenteils zu geben, und zwar damit die spirituales in der konträren Hülle des Sinnlichen vermöge jenes von ihnen erkannten Grundsatzes das verborgene Unsichtbare, das intelligible Gegenteil heraus merken, die carnales aber, durch das Sinnenfällige festgehalten, bis zu dem unsichtbaren Kern nicht vordringen. Unter diesen Gesichtspunkt stellt nun Luther die Inkarnation. Die Menschwerdung des Logos war nötig zu seiner Verbergung, zur Verhüllung seines intelligiblen Seins, seiner Gottheit unter dem contrarium seiner Menschheit. Der Logos hatte die Aufgabe, äußerlich sichtbar das Gegenteil seines wahren Seins darzustellen: Das konnte er nur durch indutio carnis. Als bloßer Geist oder als ein assumens spiritum war er unverbergbar. Wir brauchen den Gedanken nicht weiter zu verfolgen. Für den vorliegenden Zweck erhellt die Zurückstellung der Menschheit als des Uneigentlichen gegen die Gottheit und Geistheit als des Eigentlichen an dem Gottmenschen. Aus ontologischen Gründen mußte der Logos gerade „Mensch“ werden. Seine Menschheit aber war nur das Verbergungsmittel seiner Gottheit. Hiermit befinden wir uns genau auf der Linie der bereits entwickelten Anschauung Luthers von dem imaginären Charakter der sinnlichen Erscheinung im Verhältnis zu dem darin ausgedrückten Übersinnlichen. In ähnlicher Weise spricht sich Luther über den gleichen Gegenstand IV, 406, 26 aus „ut jam non tantum Christus homo in nobis, sed et Christus deus in nobis sit. Ideo enim nunc participamus eum tantummodo, quia in humanitatis ejus regno sumus, quae est pars Christi. Sed tunc totus Christus in nobis erit clare sine involucro humanitatis. Non quod nunc non sit deus in nobis, sed quod est in nobis involutus et incarnatus in humanitate. Tunc autem erit revelatus sicut est.“ Auch hier wird in ganz eigentümlicher Weise die Menschheit Christi als das involucrum,

das Verhüllungsmittel seiner Gottheit gefaßt, in welche verborgen er uns vorläufig einwohne bis zu seiner völligen Enthüllung, die sein wahres Wesen herausstelle. Zwar sichert sich Luther im folgenden schleunigst gegen den Vorwurf christologischer Häresie, als lehre er ein Abwerfen der humanitas durch den Erhöhten überhaupt (ibid. 32: nec quod humanitatem dimittet sed quod etiam divinitatem suam ibi latentem, quam nunc confuse et in aenygmate humanitatis ibi latentem videmus, ostendet clare), aber es bleibt doch auch in diesen Worten wie trotz dieser Worte der Eindruck einer bedeutenden Zurückstellung der Menschheit Christi gegen seine Gottheit zurück. In einer dritten Stelle heißt es: Et sicut apis non obruit, non occidit, sed tantum pungit in modico loco totius hominis, sibi tamen per hoc totum bonum aufert: ita Judei Christum in modico loco sui, i. e. humanitate tantummodo punxerunt, sed totum nec obruere nec occidere potuerunt.“ (IV, 279, 35). Hier wird ganz unzweideutig von der „bloßen Menschheit“ (humanitate tantummmodo) als einem modicus locus totius Christi geredet. Dadurch wird natürlich, ohne daß freilich Luther sich dieser Konsequenzen bewußt gewesen sein wird, der Zweck der Menschwerdung und ihrer Bedeutung der Kirchenlehre gegenüber in fast doketistischer Weise verschoben. Luther verlegt hier in direktem Gegensatz zu seiner späteren Anschauung das Hauptgewicht, ja das alleinige Gewicht auf die Gottheit Christi. Was ihn aber dazu drängt, sind seine neuplatonisierenden Voraussetzungen über das Wesen der Wirklichkeit und den ontologischen Gegensatz der visibilia und invisibilia.

3. Anthropologisches.

Von entscheidender Bedeutung ist nun die Frage, welche Stellung der Mensch in dem großen Gegensatz der Dinge einnehme. Fast scheint es, als wenn für ihn in keiner der beiden Welten ein Platz zu finden sei. Denn der intelligiblen Sphäre anzugehören hindert ihn seine sinnliche Natur; über

die sinnliche Welt indessen ragt er durch sein höheres Seelenleben hinaus. So weist ihm denn Luther eine Doppelstellung und eine Mittelstellung zwischen beiden Welten an.

Streng dichotomisch faßt Luther das Wesen des Menschen. Aus caro und spiritus ist der Mensch zusammengesetzt (duo sunt in homine, spiritus et caro IV, 109, 13). Der Geist bildet natürlich den höheren, das Fleisch den niederen Bestandteil seines Wesens (spiritus enim est superius, caro autem inferius hominis in hac vita IV, 175, 14). Luther drückt das Verhältnis zwischen Körper und Geist auch so aus: Dextera est anima, sinistra est corpus (IV, 218, 29). Genauer bezeichnet sind also corpus und anima die beiden Bestandteile (IV, 221, 32 ff.).

Nun will Luther freilich dieses Verhältnis nicht so aufgefaßt wissen, als ob der Körper schon an sich d. h. ohne die Seele ein lebendiger Organismus wäre. Der Körper ohne Seele ist ihm vielmehr ein totes Nichts. Erst die Seele gibt ihm Leben und Bewegung (spiritus oder anima corporis vita et motrix IV, 165, 9). Das animalische Leben funktioniert in allen seinen sinnlichen Betätigungen nur vermöge der Seele. So findet sich also auch im tierischen Organismus Seelisches, eine anima. Aber freilich, wie wir gleich sehen werden, nur eine niedere anima. Denn die anima weist ihrerseits zwei Seiten auf, eine niedere, vermöge deren sie Lebens- und Bewegungsprinzip des Körpers ist und also auch dem Tiere eignet, und eine höhere, derzufolge sie etwas rein geistiges und intelligibles darstellt.

Wenn Luther also von dem „corpus“ oder der „caro“ des Menschen, sofern in ihnen das organische, natürliche Leben ausgedrückt sein soll, redet, so rechnet er in diese Begriffe die anima inferior mit hinein. Infolgedessen besteht nun der Mensch genauer aus pars inferior = corpus (caro) cum anima inferiori und pars superior = anima superior oder spiritus im eigentlichen Sinne.

Der niedere Teil des Menschen umfaßt nun nicht nur das, was wir das rein physiologische, den mechanisch funktionierenden Organismus nennen würden, sondern auch noch ein weites Gebiet seelischer Betätigungen, eben das ganze Gebiet der Sinnlichkeit, des niederen Begehrungsvermögens und der

niederen Erkenntnistätigkeit, des sentire. Die vier Affekte (niederen Affekte), welche Luther nach der alten Psychologie zählt (und die er letztlich auf die beiden Grundaffekte Liebe und Haß reduziert), timor, spes, gaudium, tristitia, gehören als affectus carnis von vornherein der niederen Natur des Menschen an (quattuor affectus carnis timor, spes, gaudium, tristitia IV, 102, 7 ff.) und sind als Quellen des niederen Gefühlslebens überhaupt anzusehen. Was die intellektuelle Fähigkeit der niederen Natur anlangt, so beschränkt sich diese auf das solum visibilia sapere, tantum sentire, secundum carnem sapere (III, 173, 15. 176, 18 ff.), schließt also eine Erkenntnis des sinnlich Wahrnehmbaren, der Erscheinungswelt sowie ein Bewußtsein um die eigene Sinnlichkeit ein, jedoch jede über das Sinnliche hinausgehende Erkenntnis aus. Freilich auch das ganze Gebiet der Phantasievorstellungen gehört diesem Teile der menschlichen Natur an (IV, 314, 16 ff.).

Nach dem ganzen Umfange dieser seiner niederen Natur gehört nun der Mensch der Tierwelt an und ragt nicht über sie hinaus. Auch dem Tiere eignet die Fähigkeit des sentire und visibilia intelligere (quod etiam equus et mulus facit III, 173, 15, 35. 176, 18), das creaturis secundum corpus uti sowie das tantum sensu percipere (III, 534, 10): Licet enim vitulus non habet spiritum et intellectum, sed tantum caro est etc (III, 562. 2); unde qui intellectum rerum occupant tantummodo cum visibilibus, non habent suos oculos, sed bestiarum tantummodo, quae et ipsae usque ad phantasmata vident (IV, 314, 16). Das ist also das bloß Animalische und rein Tierische am Menschen, das sich sogar bis zum Phantasievermögen erstreckt.

Der so bestimmten niederen Natur des Menschen wird nun in unvermittelter Weise eine höhere Wesensseite gegenübergestellt oder vielmehr diametral entgegengesetzt (III, 176), die formell ebenso organisiert ist wie jene. Sie umfaßt vor allem den intellectus (mens, ratio) und die voluntas (affectus): in anima autem est intelligentia et voluntas (IV, 109, 16), zu denen noch als stoffdarbietende Unterlage die memoria, die Substanz des unmittelbaren Selbstbewußtseins, hinzukommt (IV, 157, 4 und oft). Diese höheren dem spiritus (anima) als solchem angehörigen Seelenkräfte haben jedoch mit den

ihnen formell korrespondierenden niederen Seelenkräften, den affectus carnis und sensus inferiores, nichts zu schaffen, sondern richten sich direkt und ausschließlich auf die invisibilia (III, 173. 176). Sie bilden, wie sich später genauer zeigen wird, das Vermögen des Übersinnlichen.

Aus diesen miteinander unvereinbaren und nicht miteinander in Wechselbeziehung stehenden Teilen ist die menschliche Natur zusammengesetzt. Damit ist a priori ein Dualismus zwischen corpus (caro) und anima (spiritus) schöpfungsmäßig gesetzt. Es sind eigentlich zwei Menschen in einem verbunden. Der Mensch stellt sich dar als homo interior in homine exteriore vivens. Man sieht nicht ein, wie es zwischen beiden heterogenen Naturbestandteilen überhaupt zu einer Kommunikation kommen soll. Ein Doppelleben zu führen scheint der Mensch verurteilt. Mit dem einen Teile seines Wesens sieht er sich ganz und gar auf die Sinnenwelt beschränkt, auf den Verkehr mit ihr angewiesen, ja unlöslich an sie gebunden, mit dem anderen steht er ausschließlich in Beziehung zu der intelligiblen Welt.

Es ist auf den ersten Blick ersichtlich, wie diese Anschauung Luthers von der doppelten Natur des Menschen auf der Linie seiner dualistischen Wirklichkeitsbetrachtung überhaupt liegt. Im Zusammenhang mit dieser erscheint der homo interior, der intelligible Mensch (spiritus, anima proprie dicta) als der eigentliche und wirkliche, der homo exterior (caro, corpus, sensualitas) dagegen als bloße äußere Hülle, als Verbergungsmittel und Scheindarstellung jenes anderen.

Indem ich nun diesen ersten die metaphysischen Grundgedanken Luthers behandelnden Abschnitt schließe, fasse ich kurz die Ergebnisse desselben zusammen. Sie liefern einen rein philosophischen Unterbau zu Luthers Anfangstheologie in den dictata super psalterium. Der Gottes-, Welt- und Menschheitsbegriff, wie er dargestellt ist, erscheint als auf rein spekulativem Wege gewonnen und stellt sich als ontologisch bestimmt dar. Gott ist das unteilbare, unterschiedslose, einfach-eine, allgemeine und unveränderliche, mit anderen Worten das absolute Sein, der Inbegriff der Wirklichkeit. Die von ihm geschaffene Welt ist in dem Maße,

wie sie an diesem Charakter der Unteilbarkeit, Unterschiedslosigkeit etc. partizipiert, also invisibel, intelligibel und spirituell ist, als wirklich und seiend anzusehen, je mehr sie dagegen in die Erscheinung, d. h. Körperlichkeit, Sinnlichkeit und damit Teilbarkeit, Unterschiedlichkeit etc. eintritt, unwirklich und wesenlos. Der Mensch, das ontologische Mittelwesen, partizipiert mit dem einen Teile seines Wesens an dem unvergänglichen Sein, mit dem anderen an der niederen, scheinbaren Wirklichkeit.

Das Sein stellt sich also hinsichtlich seines Wirklichkeitsgehaltes als ein vielfach abgestuftes[1]) dar. Auf der höchsten Stufe steht das ungeschaffene, absolute Sein (Gott), der Inbegriff der Wirklichkeit, die höchste Einheit der intelligibilia, der dominus veritatis; auf der zweiten Stufe die geschaffene intelligible Welt, die coeli spirituales mit den ihnen eingeschaffenen veritates (ideae, formae), welche als in den creaturae rationales (spirituales), den rein intelligiblen Personalitäten, personifiziert erscheinen; auf der dritten der Mensch, halb intelligibles Wesen, halb Erscheinungswesen und Sinnending; auf der vierten die zwar lebendige, aber rein sinnliche Tierwelt; und endlich auf der fünften die tote wesenlose Materie.

Der Grundcharakter dieser Spekulation ist Neuplatonismus mit Ausschaltung des Emanatismus und Ersetzung desselben durch das Schöpfungsprinzip.

Besonders zu beachten ist dies, daß die Begriffe deus, mundus, homo, corpus, caro, anima, spiritus, visibilia und invisibilia, spiritualia und carnalia, homo interior und exterior von Hause aus rein ontologisch zu verstehen sind, also nur einen bestimmten Seinsgrad ausdrücken. Darauf ist das allergrößte Gewicht zu legen. Denn wie dieser ganze philosophische Unterbau notwendig bestimmend auf die Theologie Luthers im Psalmenkommentar einwirken mußte, so war es auch unvermeidlich, daß Begriffe, wie caro und spiritus, homo exterior und interior infolge philosophischer Ableitung gegenüber den gleichlautenden religiös-sittlich verstandenen Be-

[1]) In diesen Abstufungen liegt eine zwar unbewußte aber unverkennbare Verwandtschaft mit den neuplatonischen Emanationsgraden vor.

griffen des Neuen Testaments, mit denen sie später von Luther identifiziert und promiscue gebraucht werden, eine wesentliche Modifikation ihres biblischen, d. h. religiös-sittlichen Sinnes erfahren mußten. Von wie schwerwiegenden Folgen das aber für Luthers Anfangstheologie sein mußte, ist vorauszusehen.

II. Die Sünde.

1. Gut und Böse im allgemeinen.

Die Umbiegung der Metaphysik Luthers ins Religiös-Sittliche vollzieht sich nun dadurch, daß für das religiös-sittliche Bewußtsein der Seinsbegriff in den Wertbegriff umschlägt,[1]) das höchste Sein zum höchsten Gut, das Nichtsein zum größten Übel wird. Die religiös-sittliche Betätigung des Menschen, das Gute, besteht in der Hinwendung zur Wirklichkeit, das ungöttliche Verhalten, das Böse, in der Abkehr von ihr und Hinkehr zur minderen Wirklichkeit, zur relativen Unwirklichkeit der Sinnlichkeit. Dieses etwas genauer zu betrachten, wird die Aufgabe des folgenden sein. Die richtige schöpfungsgemäße Stellung des Menschen zu Gott und der Welt, zu dem höchsten und untersten Sein, drückt folgendes Wort aus: Corpus nostrum est dorsum, quo ad mundum et temporalia vertimur, spiritus autem est facies, quae sursum ad deum tendit (III, 396, 17; cf. III, 151, 5. III, 236, 13).[2]) So ist der Mensch subjektiv durch seine Natur und objektiv hinsichtlich seines Verhältnisses zu Gott und der Welt in die Mitte zwischen Sein und Nicht-Sein und damit zwischen Gut und Böse gestellt, nämlich so in die Mitte, daß er das Sein (Gute) bejaht, das Nichtsein (Böse) verneint, wobei zu beachten ist, daß dies die schöpfungsmäßige, also praelapsa-

[1]) Dieses naive Gleichsetzen des Wertes mit dem Sein zeigt sich besonders deutlich I, 125, 6 ff.

[2]) Diese eigentümliche Auffassung der Stellung der Menschen ist in dieser Form Gersonisch (cf. III, 151, 5), fügt sich aber inhaltlich durchaus der neuplatonischen Grundanschauung Luthers ein.

rische Position des Menschen ist. Seine Aufgabe besteht darin, in dieser Position zu beharren, d. h. die Rückseite seines Wesens der sinnlichen Welt, sein Angesicht aber den intelligiblen Dingen, letztlich Gott, zuzuwenden (III, 236, 13). Unter diesen Umständen ist ihm Gott salutaris, d. h. er hält in der so gewollten Gemeinschaft seines eigentlichen Wesens als dem Seinsgrunde in ihm mit Gott dem absoluten Seinsgrunde seine Wirklichkeit aufrecht.

Die Sünde besteht also in diesem Gedankenzusammenhang darin und geht auch darin auf, daß der Mensch dieses sein gottgewolltes Verhältnis umkehrt und die Rückseite seines Wesens, d. h. seine mindere, sinnliche Natur Gott zuwendet, seinen Geist aber der sinnlichen Welt. Mit anderen Worten darin, daß er das Wesen der Wirklichkeit, das Ziel seines inwendigen Menschen in der sinnlichen Welt und im natürlichen Leben sucht, während er Gott und die Guten der intelligiblen Welt, also das wahrhaft Reale unter sinnlichen Gesichtspunkten betrachtet und erstrebt, d. h. soweit sie dem natürlichen Lebensgenuß dienstbar zu machen sind (qui autem in temporalibus quaerunt salutem, volunt deum sibi facere salutare dorsi sui, quia faciem ad temporalia et dorsum ad deum vertunt etc. III, 236, 14. III, 149, 30. IV, 149, 29). Der Mensch sucht dann bei Gott das Irdische und bei dem Irdischen das Göttliche, das wahre Sein, und fällt mit seinem ganzen Wesen aus dem Gleichgewicht. Metaphysisch ausgedrückt: Er gravitiert mit seinem wesentlichen Sein ins Wesenlose, Sichtbare, Körperliche, Teilbare, Unterschiedliche usw.

Der dadurch entstehende Schade entspringt aus der Wirkung der visibilia auf den sich ihnen mit der edelsten Seite seines Wesens zukehrenden Menschen. Denn temporalia dividunt hominem in multa, spiritualia autem colligunt divisum in unum (III, 151, 38; cf. IV, 400, 35 ff. und 401, 9 ff.: patet itaque quod spiritualia habent contrariam conditionem temporalibus: haec enim eos, qui sunt unum, dividunt in multos et diversos, quia ipsi sunt necessario dividenda — illa autem eos, qui sunt divisi, colligunt in unum, quia non possunt dividi etc.). Die Wirkung der visibilia (temporalia) auf den ihnen hingegebenen Geist ist also die, daß sie denselben aus

seiner Einheit in die ihnen selbst anhaftende Vereinzelung und Differenzierung hineinziehen, ihn also entwirklichen. Denn die Einfachheit und Ungeteiltheit des Geistes, die das Wesen des Wirklichen ausmacht, geht ja in dem Maße verloren, als das Sinnliche platzgreift. Je mehr sich also der Geist des Menschen den invisibilia zuwendet, desto mehr hält er seine Wirklichkeit fest, je mehr er sich in den Differenzierungsprozeß des Sinnlichen hineinziehen läßt, desto mehr gibt er von seiner Wirklichkeit preis. Und eben dieses ist das Böse, jenes aber das Gute.

Luther warnt daher nachdrücklichst davor, den Geist „nach außen" schweifen zu lassen und mit dem was „draußen" ist in Berührung zu bringen. Er sagt von den falsch Gerichteten: „primum incipiunt sapere ea quae foris sunt ac eadem alios docere" (IV, 70, 11) und „frigefit (cor) ad extra vagando per sensus — calefit ad extra, quando accenditur etc." (III, 222, 20). Besonders charakteristisch für diese Gedanken ist die Stelle IV, 11, 5 ff.: „omnia quae sunt extra nos, oblivisci oportet visibilia et temporalia, et ea tantum, quae intus sunt et invisibilia sapere. Nusquam autem sunt invisibilia nisi in nobis. Quod sic est intelligendum quo ad cognitionem et amorem: sunt autem in proprio suo genere ubique. Nam sicut exteriora et visibilia sunt in nobis immo nos in ipsis, cum sit spiritus noster invisibilis mersus in visibilia: quando ad se redit ad invisibilia et ea quae sunt sua propria. Et tunc videbit bona et mala sua, quae sunt invisibilia." Hier spricht Luther in denkbar schroffster Weise die Notwendigkeit aus, „alles was außer uns" ist zu vergessen und sich nur um das „was inwendig ist" zu kümmern. Zu sich selbst muß der in die sinnlichen Dinge nun einmal hineingetauchte Geist zurückkehren, um hier in der Innenwelt „sua propria", nämlich die „invisibilia" zu finden; denn nur in ihm, dem Geiste, selbst sind die intelligiblen Dinge, die an und für sich und im allgemeinen überall, d. h. allgegenwärtig sind, dem Wollen und Erkennen zugänglich. Wir gehen hier einstweilen nicht auf die mystische Natur dieses Prozesses ein. Für uns handelt es sich lediglich hier um die Bestimmung dessen, was gut und böse ist. Gut also ist, seinen Geist auf die

invisibilia oder intelligibilia oder indivisibilia zu konzentrieren, böse ist das Gegenteil. Gut ist das Trachten — nicht nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, sondern — nach der Ungeteiltheit, Einheit, Geistigkeit, Unsichtbarkeit, Unkörperlichkeit und darum Wirklichkeit. Böse ist der Trieb zur Seinsverminderung, zum Vereinzelten, Unterschiedlichen, Veränderlichen, zur Körperlichkeit, zur Erscheinung und deshalb Unwirklichkeit. Das ist aber keine ethische, sondern ontologische Ableitung des Religiös-Sittlichen.

Besteht aber das Bösesein in dem sapere quae foris sunt oder visibilia (IV, 70, 10), das Gutsein in dem sapere tantum quae intus sunt et invisibilia (IV, 11, 5), so ist damit das allgemeine Gesetz der religiös-sittlichen Beurteilung des Menschen gegeben, die Grundformel, auf die sich alle Aussagen Luthers über die religiös-sittlichen Betätigungen des Menschen, soweit sie in unseren Gedankenkreis fallen, zurückführen lassen.

2. Die Sünde als intellektuelle Verirrung.

Im einzelnen läßt sich nun gemäß der geistigen Organisation des Menschen nach der Seite des Guten sowohl wie des Bösen psychologisch eine doppelte innere Richtung unterscheiden, nämlich eine erkenntnismäßige und eine willensmäßige. Auf eine zweifache Weise vollzieht sich die Hinkehr des Menschen zum Bösen d. h. zu den visibilia. Zunächst intellektuell, indem der für die Beschäftigung mit den invisibilia reservierte intellectus sich auf die visibilia und temporalia (carnalia) richtet und diese minderwertigen Objekte zu seinem Gegenstand erwählt, negativ sich von der höchsten Wirklichkeit resp. Gott abkehrt.

Von den so Gerichteten wird zunächst in negativer Beziehung gesagt, daß sie die spiritualia oder visibilia non intelligunt (III, 273, 3 ff. ignorantes spiritualia) oder non vident (III, 520, 32), daß sie die spiritualia nicht zu erkennen wissen (spiritualia intelligere nesciunt IV, 333, 35), ja daß sie die invisibilia gar nicht erkennen können (invisibilia non possunt intelligere IV, 73, 17). So steigern sich die Ausdrücke von

der Behauptung des tatsächlichen Nichterkennens bis zu der des Nichterkennenkönnens hinsichtlich der invisibilia.

Anstatt dessen richtet sich nun die Erkenntnistätigkeit der so Gerichteten vorzugsweise auf die Erscheinungsdinge: secundum carnem sapiunt (III, 173. 176), terrena et exteriora sapiunt (III, 498. 15), terrena sapiunt IV. 79. 12. IV. 89. 14. IV. 164, 29), praesentia et temporalia sapiunt IV. 198. 35), terrena et longe inferiora sapiunt (IV. 447. 3). Hierbei ist zu beachten, daß — wie stets sonst — die Ausdrücke carnaliter, secundum carnem, inferiora, visibilia, terrena, exteriora, praesentia, temporalia promiscue gebraucht werden. Dieser Zustand des intelligere visibilia liegt nun in erhöhter Potenz vor, wenn es heißt, daß jene in der sapientia externorum (IV, 70, 15) Befangenen sapiunt temporalia et transitoria et carnalia amissis spiritualibus et aeternis (IV. 11), sodaß sie solum praesentia vident (III, 455. 16), carnaliter sapiunt tantum hujus vitae bona (III, 520. 26),[1]) non nisi visibilia, quae vident, sciunt (IV, 333, 35), non nisi praesentia et visibilia sapiunt (IV. 399, 20) und solum visibilia meditantur (III. 173. 36). In diesen Fällen richtet sich die gesamte Erkenntnistätigkeit bis zur inneren Betrachtung (meditatio) mit Ausschluß und unter Verlust der intelligiblen Dinge lediglich auf das Sinnliche. Öfters wird dieser Zustand so beschrieben, daß die Tätigkeit des intellectus als gänzlich ausgeschaltet angesehen wird, so daß bei einem solchen Menschen bloß noch die sensualitas, das sentire, das niedere Erkenntnisorgan seiner sinnlichen Natur funktioniert. Von so Gearteten wird ein „non intelligere" sed „solum sentire" (III. 273, 5. 34; III, 129. 33) und tantum sensu percipere sicut equus et mulus, ein tantum und tantummodo sentire (III. 534, 9. 7. 32) ausgesagt. Sie werden als solche betrachtet, die mit dem Tiere auf einer Stufe stehend überhaupt ohne „Intellekt" sind (quoniam non habent intellectum sicut equus et mulus et sola quae vident — aestimant IV, 331, 7. IV, 79, 12. III, 176 f., 173. III, 562. IV. 314, 16). Bei ihnen liegt dann vermutlich bereits eine durch längeres Beharren in der intellektuellen Abkehr von der intelligiblen Welt

[1]) cf. I, 36 33.

verursachte derartige Abstumpfung der höheren Erkenntnisorgane vor, daß dieselben so gut wie untätig geworden sind.

Der feststehende Typus für diesen Zustand sind für Luther die Juden. Von ihnen heißt es „spiritualiter sapere non possunt, carnem sapiunt“ (III, 591, 26. 28f. 575. 633). Und zwar gilt das nicht in dem Sinne, als ob die Juden nach Luthers Meinung überhaupt nichts von Gott wissen wollten und könnten, sondern so, daß sie alle opera dei falsch verstehen (über ihre Auffassung des verbum dei später). Denn hinsichtlich alles dessen, was Gott tut, gilt der Grundsatz: Opera dei sunt spiritualia — ideo non possunt ab illis intelligi — opera dei sunt intelligibilia — quare intellectu opus est (III, 367, 31 ff.). Und zwar sind Gottes Werke nicht bloß in dem religiösen Sinne der Schrift „spiritualia“, als aeternae vitae operativa (III, 367, 32). Gewiß schließt ja, wie unsere Stelle zeigt, der spirituelle und intelligible Charakter der opera dei nach Luther ohne weiteres diese Zweckbestimmung ein. Aber sie sind eben auch für Luther schon in jenem rein ontologischen Sinne intelligibel, insofern alles, was der sich offenbarende Gott geschichtlich tut, nicht real und wirklich-wörtlich so verstanden werden darf, wie er es tut, wie es in die Erscheinung tritt, sondern nur als Symbol, als äußere Hülle eines verborgenen intelligiblen Tuns, als etwas, das, an sich wertlos, nur um des in ihm verborgenen spirituellen Kerns willen, eben wie alles Erscheinende nur als absconsio, volucrum, Verbergungsmittel für invisible Elemente gemeint ist und also in seiner Erscheinungsgestalt nicht ernst genommen werden darf. Hier liegt ja gerade der Punkt, wo die verhängnisvollen Konsequenzen des philosophischen Unterbaues zutage treten. Die äußere Erscheinung ist wertlos, selbst beim Menschen nur als Symbol, als figura des inneren zu verstehen (III, 273, 11 ff.). Alles was Gott an uns liebt und uns schenkt, muß unsichtbar, spirituell, nicht nur ein geistliches, sondern eben auch ein geistiges Gut sein (III, 483). Darum sind die Werke Gottes in ihrer Erscheinungsform d. h. geschichtlichen Gestalt nur signa et argumenta rerum, aber keineswegs res ipsae (III, 368, 35). Besonders deutlich tritt dieser Standpunkt ja in der Auffassung Luthers vom Schrift-

wort und seiner Auslegung hervor, worauf wir später ausführlich eingehen werden. Einstweilen handelt es sich hier für uns nur um die intellektuelle Stellung der Juden zu den opera dei, deren Verkehrtheit Luther vorzugsweise nicht nur darin sieht, daß sie die religiöse Bedeutung dieser Taten nicht verstanden, sondern daß sie den intelligiblen Charakter derselben nicht durchschauten (unde — Judei non intellexerunt opera (dei) et in opera i. e. opera in veteri lege non intellectualiter aspiciebant, sed tantum carnaliter, non ut signa et argumenta rerum, sed res ipsas III, 368, 24). Auch omnia mala et bona populus carnaliter intelligebat, prophetae autem spiritualiter (III, 347, 34). Der Erkenntnismangel der Juden besteht darin, daß sie, was Gott tut, so auffassen, wie es in die Erscheinung tritt, daß sie manifesta signa posuerunt (cf. III, 497 ff.) oder die argumenta rerum für res nehmen. Das ist Nichterkennen, denn non cognoscere et ponere manifesta signa idem est (III, 498, 27). Aus diesem Grunde heißt es von den Juden, daß sie carnaliter de deo et Christo sapiunt (III, 562, 2 ff.), secundum desideria carnalia doctrinam de deo audiunt (III, 577, 1 ff. 11) und überhaupt eine doctrina und sapientia non in mysteriis abscondita, sed animalis, mundana et diabolica haben (IV, 70, 8).

Nun liegt hier freilich das Richtige an dem Verständnis der jüdischen Schwäche auf der Hand. Es ist in der Tat den Juden der sensus carnalis im religiös-sittlichen Sinne vorzuwerfen, der in dem Hängen am Sinnlichen das von Gott Dargereichte nur für sinnliche Zwecke ausbeutet. Aber in der Begründung dieses Mangels mischt sich bei Luther nun auch jene metaphysisch-spiritualistische Auffassung ein, als ob die Taten und Werke Gottes nach ihrer geschichtlichen Erscheinung nur eine figürliche Bedeutung hätten, als ob seine irdischen Güter und Gaben lediglich bloße Hüllen intelligibler Elemente wären, als ob also der sensus carnalis und das carnaliter intelligere auch darin bestände, daß man dem geschichtlichen Tun Gottes eine reale Bedeutung beilegt. Es wird eben durch diese Auffassung immer wieder der Gedanke eingetragen, wie wenn die religiöse Bedeutung der Taten und Gaben Gottes in einer hinter ihrer äußeren Er-

scheinung verborgenen mysteriösen, ontologischen, intelligiblen Natur und nicht vielmehr in ihnen selbst und darin zu suchen wäre, daß Gott diese Taten tut und diese Güter gibt und sich durch dieses Tun und Geben offenbart.

3. Die Sünde als voluntative Verirrung.

Nun ist aber Luther weit davon entfernt, die Sünde lediglich in einer intellektuellen Abkehr des Menschen von der intelligiblen Welt zu der niederen Seinssphäre der visibilia zu sehen. Vielmehr ist für das Werden der Sünde in der Persönlichkeit eine korrespondierende Willensbewegung von entscheidender Bedeutung. Auf das engste hängt ihm Erkennen und Wollen zusammen. Ja es liegt so, wenngleich sich Luther über diesen Punkt nicht mit der nötigen Deutlichkeit ausgesprochen hat, daß er dem Willen (voluntas oder affectus) die primäre Rolle in dem Entstehungsprozeß der Sünde zuzuweisen scheint.

Das zeigt — freilich zunächst nur in Hinsicht auf die niedere Natur des Menschen — eine Stelle, welche das ungöttliche Verhalten des Menschen, soweit es mit seiner Sinnlichkeit zusammenhängt, nicht aus dem niederen Intellekt sondern aus den niederen Affekten geboren sein läßt: Quattuor affectus carnis, timor, spes, gaudium, tristitia — oriuntur ex amore et odio: ex quolibet duo. Amor spem futuri et gaudium praesentis boni facit. Odium timorem futuri et tristitiam praesentis mali parit. Istis enim affectibus homo impeditur, ne ad Christum accedat, quia haeret per istos in temporalibus (IV, 102, 7) etc. Hier sieht Luther in den letztlich auf Liebe und Haß zurückführenden vier der niederen und zwar affektvollen (voluntativen) Natur des Menschen angehörigen Regungen von timor, spes, gaudium, tristitia die Quelle des Hängens an den temporalia und damit das Haupthindernis des Kommens zu Christus. Damit scheint freilich die Wurzel der Sünde nicht nur in den Affekt, sondern in die geschaffene Natur des Menschen, in die angeschaffene Sinnlichkeit überhaupt verlegt zu sein. Doch darüber mag später gelegentlich der Erbsünde gehandelt werden. Einstweilen reicht es aus, an

der Hand dieser Stelle festzustellen, daß das Hängen an den visibilia, welches das religiöse Hindernis, die Sünde, bildet, in den Affekten seinen Ausgangspunkt nimmt, also — was für die Psychologie Luthers gleichbedeutend ist — primär voluntativ ist. Die voluntas carnalis (III, 576, 17) geht der sapientia carnalis vorher. Der Wille wird eingeschränkt auf die gegenwärtigen Güter und nicht ausgedehnt auf die geistigen und zukünftigen (voluntas arctatur in praesentia bona et non dilatatur ad spiritualia et futura IV, 347, 10).

Das Böse, die Sünde ist der Wille zum Sichtbaren, Sinnlichen und damit zur Seinsverminderung. In dieser Beziehung der Persönlichkeit auf den ontologischen Gegensatz von visibilia und invisibilia geht auch hier wieder für Luther das Wesen der Sünde auf, soweit es in diesen Gedankenzusammenhängen in Rede steht. Aus seiner Stellungnahme zu dem großen Gegensatz zwischen sensibilia und intelligibilia ganz allein resultiert für den Menschen das Gut und Böse oder, was identisch ist, Glaube und Unglaube. Denn das Sittliche ist das Religiöse. Es gibt in diesem Zusammenhang für Luther keinen Unterschied zwischen Religion und Sittlichkeit.

Verweilen wir einen Augenblick bei den zahlreichen Aussprüchen, die auf das Willenselement im Sündigen hindeuten. Verwerflich ist der amor temporalium oder terrenorum als amor nocturnus (III, 131, 14. IV, 70, 16. IV, 75, 12), das amare temporalia und vanitatem propter illa diligere (IV, 75, 8), das elevari in terrenorum amore et affectu et non niti in invisibilibus (III, 201, 25), das diligere vanitatem volatilium rerum (IV, 71, 11. IV, 161, 10), die vanitatis dilectio (IV, 71, 23), der affectus carnis ad terrena (IV, 284, 22), das curvatum esse amore terrenorum (III, 216, 20), das sich steigern kann bis zum inflammatum esse in temporalia (IV, 70, 34). Als die notwendige Kehrseite des amor terenorum erscheint dann das odium coelestium (invisibilium) (amor terenorum aut est vel facit odium coelestium IV, 102, 14), das aedificare visibilia, das dimittere spiritualia (IV, 82, 10), das appetere carnalia das fastidire spiritualia (III, 574, 6) bis zum odisse spiritualia und respuere veritatem (IV, 70, 35). Unerschöpflich ist Luthers Sprache in immer neuen Wendungen, um die viel-

fältigen positiven Beziehungen des Willens oder Affektes zu den visibilia und terrena auszudrücken: Hinwendung zum Kreatürlichen (conversio ad creaturam III, 331, 13), desideria carnalia (III, 577, 1), petere et quaerere carnes (III, 573, 9). Ja alles Zuschaffenhaben mit und Verwickeltsein in irdische Dinge erscheint ihm sündlich (implicatum esse in temporalibus IV, 145, 29, terrenis se miscere IV, 251, 33) und deswegen zu perhorrescieren.

Immer liegt die Gefahr nahe praeponere carnalia spiritualibus (III, 243, 15). Ganz diesem Gesichtspunkt entsprechend versteht Luther das uti sic rebus (visibilibus) quasi non utamur in dem Sinne, daß wir während der Beschäftigung mit den irdischen Dingen semper alibi in corde sein sollen und sicut dormientes in mundo (III, 398, 29 ff.). Charakteristisch ist der Ausspruch, daß das Volk Gottes sich mit den sinnlichen, sichtbaren Dingen der Welt in superficie pro necessitate tantum abgibt und ihnen keinen wirklichen, sondern nur einen gebrauchsweisen Affekt (affectum usualem) entgegenbringt (III, 633, 3 ff.). Denn das Herz erstarrt ad extra vagando per sensus — calefit ad extra nos, quando accenditur amore externorum et temporalium. Et sic frigefit intra et extinguitur ignis in evagatione contra meditationem (III, 222, 20).

Sobald die Beschäftigung mit den irdischen Dingen nicht auf das Allernotwendigste eingeschränkt und nicht nur mechanisch und äußerlich gehandhabt wird, sondern mit innerer Beteiligung des Gemütslebens, mit Freude und Traurigkeit, mit Furcht und Hoffnung und Liebe, erscheint sie als sündhaft.

Eine Reihe von Aussprüchen Luthers, die beliebig zu vermehren wären, sind für diese Auffassung charakteristisch. Indem sie auf der einen Seite den richtigen Gedanken enthalten, daß sich in falschem Vertrauen auf irdische Dinge, sowie in falscher Freude oder Traurigkeit ihretwegen eine ungöttliche, fleischliche Gesinnung ausspricht, streiten sie andererseits jeder Freude, Traurigkeit, Furcht und Liebe gegenüber den Dingen des natürlichen Lebens alle Berechtigung ab. Mit Recht tadelt Luther diejenigen, qui in temporalibus quaerunt salutem (III, 236, 14), qui in carne et iis quae carnis sunt, visibilibus[1]) tantum et temporalibus vehuntur,

[1]) Übrigens zeigt dieser Satz mit besonderer Deutlichkeit die Gleich-

exaltantur, confidunt etc. (III, 522, 8), ex deo tantum carnalia sperant et non ipsum deum (III, 551, 28), pascuntur in stulta consolatione temporalium (III, 575, 23), sinunt se objectis praesentibus ... absorberi (IV, 152, 25 ff.). Aber wir kommen den falschen Gedanken Luthers sogleich auf die Spur, wenn wir das letzte Zitat in seiner Vollständigkeit betrachten: sinunt se objectis praesentibus moveri et absorberi. Für Luther ist eben nicht bloß das absorberi, sondern auch schon das moveri objectis praesentibus ein Zeichen ungöttlicher Gesinnung. An einer anderen Stelle sagt er (III, 398, 5): hoc est ludere in rerum affectu et omnino involvi. Quia sicut dormiens non veris rebus gaudet, tristatur (homo carnalis) sed phantasmatibus et rerum imaginibus fallitur: „ita coram deo et in spiritu omnes, qui in rebus transitoriis posthabitis aeternis, gaudent, sperant, timent, dolent, in imaginibus falluntur." Hier salviert sich zwar Luther bis zu einem gewissen Grade durch das omnino involvitur und posthabitis aeternis. Andererseits wird jedoch der eigentümlich neuplatonisierende Grundgedanke seiner Lehre in der Auffassung der res transitoriae (Erscheinungswelt) als phantasmata und imagines rerum (invisibilium) erkennbar. Denn wenn wir diesen Ausspruch Luthers im Zusammenhang seiner philosophischen Voraussetzungen betrachten, so ist seine Meinung nicht die, daß etwa die res transitoriae erst dadurch den Charakter von phantasmata und imagines rerum annehmen, daß der Mensch sich ihnen affektvoll und zu affektvoll zuwendet, sondern umgekehrt, daß eine solche Zuwendung zu den visibilia um deswillen verderblich sei, weil ja die visibilia nichts Wesenhaftes, sondern nur phantasmata und imagines rerum, des wahren intelligiblen Seins, sind. Und dieser Auffassung entspricht es durchaus, wenn Luther IV, 250, 18 sagt: „haec est tota vanitas quod amorem et timorem ponunt in temporalia, quae amari et timeri non debent." Die visibilia dürfen als wirklichkeits- und wertlos überhaupt nicht geliebt und gefürchtet werden. Wer es doch tut, entfernt sich in dem innersten Sein seines Wesens von der Wirklichkeit und damit

setzung von „caro" und „ea quae carnis sunt" mit den „visibilia" und „temporalia".

von Gott selbst. Denn wie einmal der Grundsatz gilt: spiritualia bona non possunt amari nisi et deus (III, 644, 8 cf. 5), so gilt auch sein freilich von Luther nicht explicite formuliertes Korrelat: visibilia non possunt amari nisi et nihil.

Betrachten wir rückblickend und zusammenfassend Luthers Lehre von der Sünde, soweit sie bis jetzt entwickelt ist, im Zusammenhange seiner vorher dargestellten philosophischen Grundanschauung, so läßt sich folgendes feststellen:

1. Luther versteht in diesem Zusammenhange die Sünde, die ihm durchaus mit der Irreligiosität und dem Unglauben zusammenfällt, ausschließlich aus dem Gesichtspunkte der Selbstbeziehung des Menschen zu den kreatürlich-sinnlichen Dingen. Das Wesen der Sünde geht ihm auf in einer intellektuellen und voluntativen Hinneigung zu der Erscheinungswelt, welche sich zu ausschließlicher Bejahung derselben wie Verneinung ihres intelligiblen Urbildes steigern kann.

2. Luther verwirft in Verfolg dieser Wesensbestimmung der Sünde überhaupt jedes positiv-innerliche Verhältnis des Menschen zu den Dingen der sinnlichen Welt und des natürlichen Lebens.

3. Luther kommt mit dieser Auffassung über eine rein formale Begriffsbestimmung der Sünde nicht hinaus. Denn wenn Sünde schlechthin das Bejahen der visibilia und das Verneinen der invisibilia ist, so ist damit nur ein formal-ontologisches, nicht aber ein religiös-sittliches Prinzip als konstituierendes Moment der Sünde gewonnen. Besteht die Sünde in der Ablehnung der invisibilia als invisibilia und Hinkehr zu den visibilia als visibilia, so liegt kein zureichender Grund vor, von Sünde zu reden.

4. Luther gewinnt diesen einseitig aus der Reflexion auf die ontologische Natur der Dinge entstandenen Sündenbegriff unter dem Einfluß seiner neuplatonischen Metaphysik, derzufolge die sinnliche Welt und das natürliche Leben unter den Gesichtspunkt der Wirklichkeits- und Wertlosigkeit treten, wogegen das wahre Sein und das mit ihm identische höchste Gut in der der sinnlichen entgegengesetzten intelligiblen Seinssphäre gelegen ist, die in letzter und höchster Instanz von Gott als dem Inbegriff des Seins repräsentiert wird.

4. Die Sünde als Erbsünde.

Den im vorigen beschriebenen Zustand des Abgewendetseins von den invisibilia und Hingekehrtseins zu den visibilia will Luther nicht als einen solchen angesehen wissen, in dem der Mensch sich etwa nach freier Wahl befinden oder auch nicht befinden kann, auch nicht als einen solchen, in den der Mensch schöpfungsmäßig eingetreten ist, sondern als einen erbsündlich bestimmten. Freilich ist dies nicht ohne Inkonsequenz möglich. Denn in konsequenter Durchführung seiner philosophischen Anthropologie hätte Luther dahin kommen müssen, als die Quelle des sündlichen Zustandes, den das Menschengeschlecht aufweist, den schöpfungsmäßig begründeten Dualismus der menschlichen Natur anzusehen, demzufolge von vornherein affectus carnis und sensus carnales dem Menschen eigneten, die im Verlauf seiner Entwicklung wie von selbst eine Anreizung zur Hingabe an die Erscheinungswelt ausüben mußten (cf. IV, 102, 7). Indessen entzieht sich Luther unter dem Einfluß der freilich in diesem Punkte ebenso inkonsequenten Kirchenlehre (oder scholastischen Lehre) dieser Folgerung, indem er die aus dem Falle Adams abgeleitete erbsündliche Beschaffenheit des Menschen für die Ursache jenes Verhaltens erklärt (non enim in tali miseria sunt a deo creati sed merito facti sunt tales IV, 207, 5, quia per Adam omnes amisimus bona et habemus multa mala IV, 313, 13, sicut peccatum originale est ante omne opus nostrum bonum IV, 19, 28). Es kann unsere Aufgabe hier nicht sein, die anfängliche, im wesentlichen an Augustin, dem Lombarden und der älteren Scholastik überhaupt orientierte (W. A. IV, 206 Anm. und 207 Anm.) Erbsündenlehre Luthers im allgemeinen und nach allen Seiten hin darzustellen. Wir haben uns vielmehr darauf zu beschränken, den spiritualistisch-neuplatonischen Spuren in derselben nachzugehen.

Wenn Luther III, 590, 11 sagt: „caro est ante spiritum: et prior nativitas carnis in ira quam nativitas spiritus in gratia“ und ibid. 16: „caro enim primogenita ante spiritum“, so will er diese doppelte Geburt zwar zunächst dem Zu-

sammenhange nach heilsgeschichtlich, d. h. von dem Unterschied des alten (caro) und neuen (spiritus) Bundes (cf. Augustin) verstanden wissen. Jedoch geht diese Unterscheidung auf seine Auffassung von der Erbsünde zurück. Das zeigt die Stelle III, 637, 16: „in malo est ipsa caro, quae est fons generationis secundum carnem, sed non regenerationis secundum spiritum. Sic pereunt . . . qui extra Christum manent in natura peccato originali infecta ex fonte generationis suae in parentibus."

Erinnern wir uns nun, wie Luther auf Grund seiner ontologischen Voraussetzungen die Begriffe caro und spiritus versteht — eben von der sinnlichen und höheren, intellectuellen Natur des Menschen, so gewinnen obige Stellen den Sinn, daß die auf dem Wege natürlicher, d. i. zeugungsmäßiger Fortpflanzung übertragene Erbsünde darin besteht, daß der Mensch aus der schöpfungsmäßigen Ordnung, derzufolge seine niedere rein-sinnliche Natur dazu bestimmt und darauf beschränkt war, sich lediglich auf die sinnlichen Dinge zu richten, dagegen die höhere geistige Natur, die intelligible Welt zu erfassen (dorsum ad visibilia vertere, faciem ad invisibilia), herausgefallen und nun so bestimmt ist, daß das umgekehrte Verhältnis eintritt: Mit seinen höheren geistigen Kräften wendet er sich der Erscheinungswelt zu und von den geistigen Realitäten ab. Damit befinden wir uns aber wieder auf der Linie jener bereits beschriebenen einseitigen Auffassung des Wesens der Sünde als der Richtung des Geistes auf das Sinnliche. Dies spricht Luther übrigens auch deutlich genug aus. Er sagt III, 212, 35: duplex enim malum (peccatum originale): amissio spiritualium — et concupiscentia terrestrium. Besonders charakteristisch ist gerade dieser Ausspruch, weil hier die Ausdrücke spiritualia und terrestria als korrelate Begriffe gesetzt werden. Das zeigt, wie auch hier wieder der ontologische Gegensatz von visibilia und invisibilia zugrunde liegt und damit die Betrachtung der Sünde als Hinkehr zu den sinnlich-wahrnehmbaren Dingen. Und damit stellt sich auch hier wieder jene bereits besprochene Modifikation des biblischen Sündenbegriffes ein.

Die Erbsünde ist also, nach ihrer positiven Seite be-

trachtet: concupiscentia terrestrium (III, 212, 35), affectus carnalis (IV, 284, 1), affectus carnis ad terrena (IV, 284, 22) concupiscentia carnis (IV, 110, 2) = die angeborene Lust zur Erscheinungswelt, zum Sinnlichen.

Freilich würde man nun Luther völlig mißverstehen, wenn man ihm die Meinung unterschieben wollte, er fasse damit die Sünde und speziell die Erbsünde als bloße Sinnlichkeit und also als etwas, was nur unter der Voraussetzung sinnlicher Natur möglich ist, also nur an körperlich organisierten Wesen. Wir haben im Gegensatz dagegen bereits im Anfang unserer Untersuchung gesehen, daß auch in der intelligiblen Welt Sünde möglich und tatsächlich ist. Erinnern wir uns, daß Luther IV, 255, 17 von den rationales creaturae der coeli invisibiles sagt, daß sich unter ihnen auch angeli mali und animae peccatrices befänden. Dies beweist nicht nur die Möglichkeit einer rein geistigen Entstehung von Sünde, sondern auch die Notwendigkeit, daß die Sünde zuerst in der intelligiblen Sphäre entstanden sein muß (nach Annahme Luthers). Luther spricht auch oft genug von peccata spiritualia, zumeist allerdings im Gegensatz zu den peccata legalia: peccata non tantum legalia sed et spiritualia, quae contra justitiam carnis sunt (IV, 1, 12), peccata spiritualia — peccatum mysticum, quod est in spiritu et non in littera — peccata, quae ex lege contraxi, et peccata, quae ex originali et concupiscentia (IV, 57, 7, 19). Er bezeichnet also ausdrücklich die den peccata legalia (äußerliche Gesetzesübertretungen) entgegengesetzten peccata spiritualia (mystica = intelligibilia) als aus der Erbsünde, der concupiscentia, entsprungen. Er hat dabei die Sünden im Auge, die sich — unbeschadet äußerlicher, buchstäblicher Gesetzeserfüllung — gegen den geistlichen Sinn, den mystischen, intelligiblen Sinn des Gesetzes richten, also geistige Akte, Gesinnungssünden, das Widerstreben des spiritus (anima) gegen das Beharren im rein Geistigen und Intelligiblen; positiv ausgedrückt die geistige Lust an der niederen Wirklichkeit, der Wille des Geistes zu den visibilia, zur Verselbständigung und Emanzipation im Sinnlichen. Und dieser Hang des Geistes zum Sinnlichen stammt aus der Konkupiscenz der Erbsünde.

Und damit ist nun freilich die grobe manichäisierende Vorstellung abgewiesen, als ob die Sünde in der bloßen Sinnlichkeit ihren Ursprung hätte. Luther macht dagegen auf das entschiedenste den geistigen Ursprung der Sünde geltend. Sie entspringt der propria voluntas und dem proprius sensus (IV, 407, 3. IV, 384, 15). Gerade der Eigensinn ist das caput in corpore peccati et princeps aliorum operum carnis (IV, 384, 16). So entsteht also für Luther keineswegs die Sünde mit Naturnotwendigkeit, eben aus der sinnlichen Natur, sondern durch einen ursprünglich freien Willensakt des geistigen Menschen.

Freilich befindet sich der Mensch den rein intelligiblen Kreaturen gegenüber in der ungünstigen Position, daß semper spiritus (ejus) in carne sicut inter spinas habitat (IV, 395, 1). Dadurch gerät er in eine perpetuierlich versuchliche Lage, daß nämlich die caro nicht nur ad luxuriam et gulam, sondern auch ad iram et superbiam movet (IV, 395, 12), und gerade die superbia ist vera et prima pollutio ejus (IV, 110, 10). Von dem Fleisch, der Sinnlichkeit, geht eine unaufhörliche Versuchung des Willens zum Bösen aus. Aber trotz dieser dem Menschen aus der ihm innewohnenden fortdauernden luctatio carnis adversus spiritum erwachsenden Versuchung zur superbia liegt doch die letzte Entscheidung beim Willen selbst. Nicht in der Sinnlichkeit, sondern in dem Willen zur Sinnlichkeit liegt die Sünde.

Aber was der sündige Wille in seinem auf sich selbst und seiner Selbständigkeit bestehenden Hochmut will, das liegt nun doch wieder ganz in dem ontologischen Gegensatz der visibilia und invisibilia begründet. Das nämlich ist die Sünde des Willens, und darin erschöpft sie sich, daß er nicht in dem rein Geistigen, in der intelligiblen Sphäre, in der er alles, was er ist, durch die Gemeinschaft mit Gott ist, beharren, sondern sich der niederen Wirklichkeit mit ihrer scheinbaren relativen Selbständigkeit zuwenden will. Er steigt bewußt aus der Spiritualität, der er von Hause aus angehört und in der er mit der unteilbaren und allgemeinen Wirklichkeit zusammengeschlossen ist, in die Sphäre des Wesenlosen und Sinnlichen, die ihm nur eine Hülle sein soll, herab und

sucht in der Erscheinung und dem äußerlichen Dasein seine Wirklichkeit und Selbständigkeit, eben das wahre Sein. Das und nichts anderes war und ist die Sünde der angeli mali und jener rätselhaften animae peccatrices,[1]) daß sie „infimis se involvunt et terrenis". Der Drang zur Erscheinung und damit zur Vereinzelung und Entwirklichung ihres Seins ist ihre Sünde.

Freilich zu dieser Hingabe an die Sinnlichkeit und das Sinnliche, zu der sich jene creaturae rationales aus eigenem Antriebe, d. h. ohne durch eine schon vorhandene sinnliche Natur gedrängt zu sein, entschlossen, wird — wie schon berührt — der Mensch durch seine niederen Wesensbestandteile gereizt und gelockt. Und darin besteht für Luther das erbsündliche Verderben, daß er diesem Drange des Fleisches nicht zu widerstehen vermag.[2]) Denn haec tria mala (Schwächung der voluntas, intellectus, memoria) incidit anima per peccatum (originale), quia aversione a deo patre facta est infirma in memoria, a deo filio coeca in intellectu, a deo spiritu sancto prona ad malum et difficilis ad bonum (IV. 206. 30). Um deswillen gelingt es der Sinnlichkeit, sich der oberen Seelenkräfte, der ja an sie gefesselten geistigen Natur, primär des Willens, zu bemächtigen, sie zur superbia, dem falschen Selbständigkeitstriebe zu reizen und sie nun mit ihrem eigenen Willen in die niedere Sphäre der sinnlichen Erscheinungswelt und damit von den invisibilia abzuziehen. Das Elend, welches daraus dem Menschen erwächst, beschreibt Luther IV, 363, 29 ff. 364, 1 ff. Die Sünde ist also und bleibt trotz ihres Ursprungs in der geistigen Persönlichkeit, im Willen, beschränkt auf das Versinnlichungsbestreben des Geistes, — und damit befinden wir uns wieder genau in der Konsequenz der philosophisch-neuplatonischen Voraussetzungen Luthers.

Von dieser Gebundenheit der höheren geistigen Kräfte durch die Sinnlichkeit in der Erbsünde ist nun zum Schluß noch zu sagen, daß sie auch nach der Taufe bis zu einem

---

[1]) Luther muß doch wohl bei den animae peccatrices an einen intelligiblen Fall denken.

[2]) cf. I, 35, 37 invincibilem esse concupiscentiam (1515).

gewissen Grade bleibt (quaelibet istarum triarum (voluntas, intellectus, memoria) non subito dum baptizati sumus, est sana et salva, sed semper intellectus est et restat erudiendus, voluntas inflammanda et perficienda, et memoria in utroque stabilienda et perseveranda IV, 206, 28, tres vires animae, intellectus, voluntas, memoria etiam in baptizatis remanent in infirmitate IV, 211, 10).

III. Der homo novus oder spiritualis.

1. Die conversio.

Angesichts einer derartigen Beschaffenheit des Menschen nach der religiös-sittlichen Seite hin ist es verständlich, wenn Luther die Notwendigkeit einer radikalen Bekehrung behauptet, sofern es im Menschen zu einer Wiederherstellung seines normalen Verhältnisses zu Gott und Welt kommen soll: ideo primo illos oportet mutari, ut sic mysteria, quae sunt aeterna, cognoscant III, 176, 23: spiritualis conversio IV, 6, 40.

Es muß sich eben im Menschen ein totaler Richtungswechsel von den visibilia zu den invisibilia vollziehen: (a visibilibus vertere oculos ad invisibilia III, 368, 11, denn deus vocat nos ad invisibilia a visibilibus IV, 62, 31). Diese Umwandlung vollzieht sich vom Standpunkte des Menschen aus durch die Buße in der compunctio, durch welche der Sünder aufhört, mit Bewußtsein fleischlich gerichtet zu sein (compuncti — cessaverunt carnaliter sapere III, 522, 19. cf. 520, 10 ff.) und in welcher er bis zum Ekel an den irdischen Dingen erregt wird (compuncti ad fastidium temporalium IV, 158, 22); oder durch die humiliatio, in der der Sünder aus der Betrachtung seiner Nichtigkeit und der Wesenlosigkeit seines irdischen Lebens heraus sich nach etwas Besserem und Bleibendem zu sehnen beginnt (dicit ergo humiliatus ex inspectione suae vanitatis et dierum suorum nullitate motus desiderare meliora etc. IV, 149, 34); oder in der mortificatio veteris hominis et

[1]) cf. I, 93, 10 ff.

exterioris (IV, 354, 40. IV, 363, 15. IV, 377, 3), der abnegatio sui (IV, 364, 2), dem crucifigere carnem (crucifixa ipsa (carne) omnibus ablatis, quae sunt carnis solummodo spiritus pasci et duci debet in terram promissionis, id est spiritualis homo IV, 382, 6. IV, 56, 18.)

Wohin es übrigens bei diesen verschiedenen Modifikationen der Buße immer hinausläuft, liegt auf der Hand. Es handelt sich überall darum, daß es im Menschen zu einer mehr oder weniger gewaltsamen Abkehr von der Sinnlichkeit und ihren Gegenständen komme, damit die Bahn frei werde für die höheren Kräfte der Seele.

Die positive Aufgabe nun in der Bekehrung, nämlich diese Seelenkräfte aus ihrer Gebundenheit zu befreien und für die dauernde Betätigung in der Richtung auf die invisibilia zu stärken, fällt der gratia spiritualis zu (IV, 7, 2. IV, 70, 29. IV, 166, 22. III, 371, 21 facies per gratiam etc.). Wie sich dabei das Verhältnis der menschlich-subjektiven Leistung zu der göttlich-objektiven Wirkung der Gnade gestaltet, hier näher zu erörtern, fällt außerhalb des Rahmens unserer Aufgabe. Es mag genügen zu sagen, daß Luther in diesem Punkte noch nicht ganz von semipelagianischen Traditionen unabhängig ist und wenigstens für die negativ-dispositorische Seite der Bekehrung die Mitbetätigung des Menschen in Anspruch nimmt. Jedoch hält er mit Energie fest, daß dabei von einem meritum im eigentlichen Sinne des Wortes keine Rede sein kann, und daß jedenfalls das positive Resultat der Umwandlung des Menschen ausschließlich der Gnadenwirkung, die per inspirationem gratiae vor sich geht (per internam inspirationem IV, 444, 18) zuzuschreiben sei (gratia voluntarium facit IV, 250, 23, gratia facit velle et spontaneum esse IV, 324, 17). Und zwar wird die Wirkung der Gnade in unterschiedlicher Weise so gedacht, daß sie zugleich den Intellekt und den Willen beeinflußt. Luther unterscheidet gratiae intellectuales und affectuales (IV, 182, 38. IV, 224, 39). Der Plural „gratiae“ deutet darauf hin, daß die Gnade, die den Intellekt und den Willen befreit, in einzelnen Gnadengaben und -wirkungen gegeben wird, so daß sich der Läuterungsprozeß in fortschreitender Linie vollzieht. Die Möglichkeit

liegt vor, viele oder auch nur einige gratiae zu besitzen (vel multas vel aliquas gratias habet IV, 251, 40), jedoch immer mit der Wirkung, daß der Inhaber der Gnadenquantitäten je nach dem Maße der empfangenen Impulse „fugit divitias et honores, decorem etc., quae non quaerit per istas gratias". (IV, 252, 1.) Und immer muß sich die Gnadenwirkung, wenn es zur Bekehrung kommen soll, möglichst gleichmäßig auf beide Seelenkräfte, voluntas und intellectus, beziehen (nec enim aliter convertitur anima nisi affectu et intellectu IV, 107, 33; cf. III, 151, 11), wobei es freilich den Anschein gewinnt, als ginge doch wieder irgendwie die intellektuelle Gnadenwirkung der voluntativen voraus (primum est esse intelligentem deinde requirentem, nam qui non intelligit non quaerit III, 298, 20).[1]) Welche Bedeutung in dem Bekehrungsprozesse dem Glauben zufällt (IV, 107, 33: quod fit per fidem), kann an dieser Stelle übergangen werden. Es genügt zusammenfassend über die Bußanschauung Luthers in dem vorliegenden Zusammenhange festzustellen, daß die philosophisch-neuplatonische Grundauffassung, der ontologische Gegensatz von visibilia und invisibilia, von Gott und Welt, auch den Begriff der Buße alterieren mußte und alteriert hat, ebenso wie den der Sünde. Das Wesen der Buße und Bekehrung setzt Luther in Übereinstimmung mit seinen metaphysischen Grundgedanken in eine totale Abkehr von dem Sinnlichen und Hinkehr zu dem Intelligiblen, in die Wendung vom Nichtsein zum Sein.

2. Der homo novus nach seinem negativen Verhalten.

Diesen Begriff Luthers von der Buße werden wir in seiner neuplatonischen Modifikation noch deutlicher erkennen, sobald wir nun das Ideal des in der Bekehrung entstandenen oder besser erstandenen „neuen Menschen" im einzelnen untersuchen. Dem homo vetus, peccati, carnalis et exterior coram mundo vor der Buße tritt nun die religiös-sittliche Ideal-

[1]) Übrigens kann dieser Satz den Sinn haben, daß ein Erkennen nur insofern dem sonst so stark betonten Wollen vorangehe, als man natürlich, um überhaupt etwas zu wollen, einen Begriff von dem Gewollten haben muß.

gestalt in Form des homo novus, spiritualis et interior coram deo gegenüber (III, 182. 25). Es handelt sich bei diesem Umschwung, der in relativem Grade die ursprüngliche Rechtbeschaffenheit des Menschen wieder herstellt, selbstverständlich um eine rein subjektive Veränderung. Alles was den Schuldcharakter der Sünde und die Notwendigkeit seiner Aufhebung sowie den Charakter der Buße als einen die Sündenvergebung bezielenden Akt betrifft, scheidet bei Luther konsequentermaßen aus diesem Gedankengang aus. Der Rechtfertigungsbegriff, der auf dieser Linie liegt und zur Anwendung kommt, wenn der homo novus zugleich justificatus heißt, ist der Augustinische. Doch dieses näher zu erörtern, fällt aus dem Rahmen unserer Aufgabe heraus.

So steht also der homo interior (novus, spiritualis) als ein solcher vor uns, der sowohl mit seinem Intellekt als seinem Willen ganz und gar das Sichtbare verneint, das Unsichtbare bejaht [1]) (hoc enim est totus homo interior: intelligere et amare spiritum, nescire autem et odisse carnem iniquam et hominem veterem (exteriorem) IV, 356, 3. sanctificatio dei . . . est . . . averti ab omnibus visibilibus intellectu et affectu et converti ad invisibilia et divina IV, 107, 31).

Was nun zunächst das negative Verhalten des homo spiritualis betrifft, so beschreibt Luther dasselbe als eine Abkehr und prinzipielle Abwendung von der sinnlich wahrnehmbaren Welt (aversio a carne et exterioribus IV. 2. 15. IV, 107, 32), welche sich ihrem Umfange nach auf das gesamte Leben nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erstreckt (nam coram deo non est, nisi dorsum suum non tantum ad praeteritos et praesentes, sed etiam futuros dies habet (IV, 149, 26). Jedoch darf diese Abkehr nicht etwa bloß auf einer Gleichgültigkeit gegen die visibilia beruhen, welche sich in ihrer Ignorierung äußert (IV, 11, 5), sondern sie muß Überdrußempfindung und Haß ihnen gegenüber einschließen (fastidium temporalium IV, 158, 22, fastidire omnia temporalia IV, 154, 24, odium in terrena IV, 102, 24), ja sich bis zur gänzlichen Weltverachtung steigern. Denn das contemnere visibilia ist der

[1]) cf. I, 36, 39 f.

immer wiederkehrende typische Ausdruck für die nach Luthers Meinung allein richtige Stellung des homo spiritualis zu der Erscheinungswelt und ihren Dingen (III, 201, 27. III, 208, 28. III, 258, 27. III, 371, 22. III, 543, 16. IV, 74, 33. IV, 86, 31. IV, 216, 17. IV, 272, 31. IV, 275, 24. IV, 326, 11. IV, 369, 15. IV, 377, 27. IV, 380, 31. IV, 388, 19. IV, 409, 26. IV, 415, 10. (414, 19) IV, 419, 20). Dabei ist die Kirche, der mundus spiritualis et intellectualis (III, 533, 2; cf. III, 524, 18), als die Idealgestalt des Weltverächters (Ecclesia contemptrix omnium IV, 369, 15) gedacht.

Was den Umfang dessen betrifft, was verachtet werden muß, so umfaßt derselbe schlechthin alles ohne Wahl, was der Erscheinungswelt und dem natürlichen Leben angehört (omnia quae sunt extra nos — visibilia (III, 258, 27), omnia visibilia IV, 107, 32, omnia quae sunt in vita III, 208, 29, oder in mundo IV, 275, 24, omnia temporalia IV, 154, 25, überhaupt omnia IV, 369, 15) — alle irdischen Güter (bona omnia contemnere IV, 86, 31), das irdische Leben selbst samt allen seinen Gütern und Übeln (contemnere vitam hanc et omnia quae sunt in ea — tam bona quam mala III, 208, 29 u. 258, 27), sowie alles irdische Glück und Unglück (III, 371, 22: prospera et adversa mundi IV, 74, 34), mit einem Wort omnia carnalia, exteriora (IV, 2, 15), visibilia et temporalia (IV, 11, 6), terrena (IV, 102, 24), praeterita, praesentia, futura (IV, 149, 27) usw. und damit alles, was unter den Begriff von Raum und Zeit fällt. Das alles ist Gegenstand vollkommener Verachtung für den homo spiritualis (perfecte contemnens IV, 414, 19).

Und diese Verachtung ist nicht etwa nur als eine rein innerliche gedacht, sondern hat als solche ihre Konsequenzen auch für das äußere Leben zu ziehen: in der Erduldung selbsterwählter Armut, Leiden, Schmach (paupertatem — passiones — abjectiones — suscipere et tolerare IV, 326, 11 ff.), wo man Reichtum, Glück und Ehre haben könnte. Ja in allen nur möglichen äußerlichen Leiden zeigt sich nach Luther gerade die rechte Stellung des neuen Menschen (spiritualis et interior homo, qui in iis, quae mundus videt, premitur, videtur, humiliatur IV, 333, 36; paupertas, contemptus et mala carnalia IV, 377, 27). Ja, Luther geht hin und wieder soweit

zu behaupten: quod qui humiliantur, affliguntur, abjiciuntur, occiduntur visibiliter, maxime simul intus exaltantur, consolantur, suscipiuntur, vivificantur und umgekehrt, und bezeichnet dabei die Einsicht in dieses eigentümliche Korrelatverhältnis als eine Glaubenserkenntnis und Geistesoffenbarung (IV, 82, 19 ff., cf. IV, 151, 36: qui enim germinat coram mundo. foris germinat et intus coram deo arescit. Et qui coram mundo sicut fenum multiplicatur ipse coram deo sicut fenum percutitur). Die Meinung Luthers ist also die, daß die Auferbauung des „homo interior" nur durch Destruktion des „homo exterior" zustande kommen könne (tua autem instructio ponitur in interiori homine, ut illum aedificet in justitia quod fieri non potest nisi destruatur exterior IV, 355, 3, cf. IV, 80, 29. IV, 81, 28 ff.), wobei man sich, um die Schiefheit dieser Auffassung zu durchschauen, gegenwärtig halten muß, daß die Begriffe homo interior und exterior von Hause aus ebenso wenig wie die IV, 82, 20 gebrauchten: visibiliter und intus — nicht religiös-sittlich, sondern ontologisch verstanden werden müssen. So tritt hier wieder in der Beschreibung der Verhältnisse des spiritualis homo in der Erscheinungswelt jener neuplatonische Hintergrund, auf dem sich alle religiös-sittlichen Begriffe verschieben, deutlich zutage.

Doch gilt es, dieses Verhältnis auch von der intellektuellen Seite aus zu betrachten. Denn nicht nur mit seinem Willen, sondern auch mit seiner Erkenntnis wendet sich der neue Mensch gänzlich von der Erscheinungswelt ab. Die aversio a carne et exterioribus (IV, 2, 15) umfaßt ja notwendig den intellectus mit, denn conversio est mentis et voluntatis (IV, 7, 16). Die Sanctificatio dei vollzieht sich deswegen gleicherweise in der Abwendung des intellectus wie der voluntas von der sinnlichen Welt (averti ab omnibus visibilibus intellectu et affectu IV, 107, 32 f.). Das Auge des Geistes muß, wenn es sich den intelligiblen Dingen zuwenden will, so wie es nun einmal ist, eine völlige Wendung vollziehen (a visibilibus vertere oculos ad invisibilia III, 368, 10). Jede geistige Beschäftigung mit den inferioren Erscheinungsdingen muß aufhören (nihil inferioris et carnis sapere IV, 176, 4), ja ein völliges Vergessen (IV, 11, 5) und Nichtwissen (ignorantia

visibilium IV, 288, 31, nescire carnem IV, 356, 4), und zwar ein im affectus begründetes, also affektvolles Nichtwissen, ein Nichtwissenwollen (absconsio et ignorantia visibilium, maxime in affectu — IV, 334, 9), muß dem Sichtbaren gegenüber Platz greifen.

Damit ist dann die negative Stellung des homo novus nach ihren beiden Seiten beschrieben. Sie besteht in einer bis zu Haß, Ekel und vollkommener Verachtung gesteigerten Abkehr des Willens und Affekts und einer sich bis zu völligem Nichtwissen und Nichtwissenwollen ausdehnenden Abwendung des Intellekts von der Erscheinungswelt und dem irdischen Leben in ihrem ganzen Umfang.

3. Der homo novus nach seinem positiven Verhalten.

Wenden wir uns nun von dieser negativen Stellung des homo spiritualis oder interior, der aversio a visibilibus, zu der positiven, der conversio ad invisibilia, so haben wir auch hier wieder die beiden Seiten seines Wesens, die intellektuelle und voluntative, in ihrer Betätigung ins Auge zu fassen. Beginnen wir mit der willensmäßigen Zukehr zu der intelligiblen Welt, letztlich zu Gott.

Das Ideal besteht darin, daß die ganze Persönlichkeit in derselben Totalität ihres Wesens, mit der sie sich von den visibilia abwendet, sich gleichzeitig den invisibilia zukehre (converti ad invisibilia et divina IV, 107, 32), sodaß der Mensch corde directus est ad futura et invisibilia exspectans (IV, 251, 19), wobei zu beachten ist, daß wiederum invisibilia und futura identische Begriffe sind, insofern sich die invisibilia in ihrer erscheinungslosen Wirklichkeit erst in der Zukunft enthüllen. Die voluntas spiritualis (III, 190, 15) wird nun darin wirksam, daß der Mensch sich gänzlich auf die invisibilia stellt und gründet (poni et fundari in invisibilibus III, 184, 6). Dazu gehört, daß alle Betätigungen der voluntas oder des affectus sich auch im einzelnen ausschließlich auf das Intelligible richten, vor allem die Liebe (tantummodo invisibilia — amare IV, 86, 32, invisibilia dili-

gere IV, 216, 17, amare spiritum IV, 356, 3, coelestia amare IV, 415, 10 — sodann die Hoffnung (tantummodo invisibilia sperare IV, 86, 32, futura vel spiritualia sperare IV, 198, 36, pure spiritualia et aeterna a domino sperare IV, 275, 24, invisibilia expectare IV, 251, 19, tantum bona spiritualia in Christo expectare IV, 271, 24) und das Begehren (spiritualia bona desiderare IV, 146, 17, semper interiora spiritus quaerere IV, 323, 18) bis zu dem accensum esse desiderio spiritualium (IV, 158, 23). Und zwar wird auch hier wieder die kategorische Forderung der ausschließlichen Konzentration der Affekt- und Willenskräfte auf die intelligiblen Dinge geltend gemacht (tantummodo invisibilia IV, 86, 31, tantum bona spiritualia IV, 271, 24, pure spiritualia et aeterna IV, 275, 24).

Freilich scheint folgende Stelle in dieser Hinsicht eine Einschränkung auszusprechen: IV, 452, 28: „Invocat deum in veritate, qui spiritualia ab eo postulat, vel temporalia ad usum spiritualium. Quia talis est in vera intentione. Invocat autem in vanitate, qui de malis temporalibus tantum sollicitus temporalia tantum postulat et temporalem salutem sine ordine ad spiritualem.“ Aber einmal finden sich derartige Zugeständnisse sehr selten. Sodann aber muß der Ausspruch, der auf sich selbst angesehen durchaus als unanfechtbar erscheint, selbst dann, wenn Luther hier etwas Richtiges vorgeschwebt hat, doch aus dem Zusammenhang der Gedanken Luthers über diesen Gegenstand und unter den Voraussetzungen, die ihnen überhaupt zugrunde liegen, verstanden werden. Dann aber kommen wir wieder auf den Gedanken, daß die irdischen Dinge in keinem Grade um ihrer selbst willen erbeten und gebraucht werden dürfen, also in keiner Weise selbst als Gegenstände des Genusses in Betracht kommen, sondern nur, insofern sie ad usum spiritualium verwendbar sind, also in der direkten Beziehung der Dienstbarkeit zu jenen stehen. Das heißt doch aber wieder, daß sie nur in äußerlich-mechanischer Weise ohne Gemütsbeteiligung gebraucht werden dürfen.[1]) So liegt eben m. A. n. auch dieser Ausspruch Luthers, prin-

[1]) Interessant ist Luthers Stellung zur geschlechtlichen Liebe, cf. IV, 376, 23 ff. und IV, 373, 23 f. Auch hier wird eine scharfe Augustinische Grenze gezogen.

zipiell betrachtet, auf der Linie seiner früheren Aussprüche über diesen Gegenstand. Es wirkt hier eben wieder die neuplatonische Grundlage, der zufolge Wirklichkeit und Wert nur den intelligiblen Existenzen zuzuschreiben ist, weswegen ein wirkliches Interesse nur sie verdienen.

Ebenso wie mit seinem Willen und Affekt wendet sich nun der neue Mensch mit seinem Erkenntnisvermögen den invisibilia zu (averti ab omnibus visibilibus intellectu — et converti ad invisibilia) und wird ein spiritualium cognitor (IV, 288, 32), der ea tantum, quae intus sunt et invisibilia sapit (IV, 11, 5 cf. IV, 89, 14. IV, 380, 31 und latissimus in spiritu ist (IV, 176, 3). Er widmet seine geistige Tätigkeit ausschließlich den invisibilia (sola invisibilium — contemplatio IV, 334, 10), die er, während sein Geist der Welt gegenüber untätig bleibt, mit immer wachem innerem Auge — in einer Art geistiger Vision — erkennt (mundo dormire et visione spirituali vigilare IV, 175, 26), denn er hat oculos spirituales (IV, 314, 16). Dieses geistige Eindringen in die invisibilia steigert sich bis zur contemplatio supra rationem (III, 607, 22), ohne die kein Glaube sein kann, wobei die Regel gilt, contemplativi sunt perfectissimi (IV, 401. 29). Dazu kommt es durch die meditatio, in der der innerste Geist sich denkend in die mysteria versenkt (III, 222, 18 ff.). Dabei vergißt der Religiöse der ihn umgebenden Welt und erfaßt das rein Intelligible, zu dem er entbrannt ist.

Damit ist dann freilich so ziemlich das höchste in dieser Welt erreichbare Ziel erreicht. Wir werden auf eine eingehendere Darstellung dieses intellektuellen Höhepunktes am Schlusse dieses Teiles zurückkommen.

IV. Der intellectus invisibilium.

1. Das Wesen des intellectus im allgemeinen.

Es kann kein Zweifel sein, daß Luther das Hauptgewicht in dem Prozeß der Bekehrung auf den intellectus invisibilium als die zu erreichende höchste Stufe gelegt hat. Inwiefern

sich diese Behauptung im einzelnen modifiziert, wird sich später zeigen. Hier muß sie zunächst im allgemeinen geltend gemacht werden.

Gerade dem intellectus invisibilium (III, 229, 1) und der intelligentia spiritualis (III, 297, 9. [III, 173, 36.] III, 479, 26 ff. III, 498, 14) widmet Luther immer wieder sein Nachdenken. Seine diesbezüglichen Ausführungen nehmen den breitesten Raum in seinem Psalmenkommentar ein. Es vernotwendigt sich daher, bei diesem Gegenstande und den mannigfaltigen Beziehungen, die er bei Luther gewinnt, etwas zu verweilen und das Wesen und die Art dieses intelligere, wie es Luther versteht, des näheren aufzuklären.

Der intellectus umfaßt, wie bereits gesagt, das innerste Vermögen des Geistes, die unsichtbaren Dinge zu erkennen [1]) und ist somit in der höheren Natur des Menschen die vornehmste Fähigkeit — eben die Fähigkeit non nisi coelestia, aeterna et spiritualia et invisibilia intelligere — et ea, quae oculus non videt (III, 172, 19 ff. III, 173, 33 ff.), cogitare spiritualia et invisibilia (III, 230, 20 cf. IV, 290, 21). Es gilt die Regel: quod intelligitur invisibile est, ab eo quod videtur aliud longe (III, 368, 27). Luther grenzt diese Fähigkeit, die rein übersinnlichen Dinge zu erkennen, sehr scharf gegen jedes natürliche Erkennen ab, wiewohl ja der intellectus dem Menschen ursprünglich von Natur eignet. Denn das müssen wir uns gegenwärtig halten, daß ja der intellectus von Hause aus zu der höheren Ausstattung des Menschen gehört, die freilich durch die Erbsünde erheblich geschwächt ist. Luther gesteht deshalb auch zu, daß omnes homines non sunt sine intellectu. Indessen hindert die Erbsünde (anima . . . coeca in intellectu IV, 206, 30) ihn an der normalen Funktion und gibt den intellectus an die carnalia hin, sodaß geradezu gesagt werden kann, daß nur der homo spiritualis ihn besitzt und zwar, wie bereits bemerkt, als einen durch die Gnade verliehenen. Deshalb will auch Luther das natürliche Erkennen selbst auf seiner höchsten Stufe, der des philosophischen Erkennens,

---

[1]) cf. III, 479, 21 ff. intus videre ea, quae corde tantum videri possunt. cf. I, 26, 27.

durchaus von dem eigentlichen intellectus invisibilium unterschieden haben, wiewohl er zugibt, daß auch das philosophische Erkennen sich auf Unsichtbares richten kann und richtet — (intellectus est a domino solo — quare non est philosophorum aut naturalis iste intellectus, quo etiam invisibilia speculamur, sed theologicus aut gratuitus, quo per fidem res non apparentes contemplamur etc. IV, 324, 1 ff. cf. III, 230, 19 ff. IV, 338, 12 ff.). Der intelligible Gegenstand des wahren intellectus ist also auch für den Philosophen unerreichbar — seiner Natur nach (quae oculus non videt, nec auris audivit nec in cor hominum ascenderunt, quae nullus philosophus et nullus hominum, nullus principum hujus saeculi cognovit III, 172, 21). Mit der von Luther zugegebenen Tatsache, daß doch auch das philosophische Erkennen sich auf das Unsichtbare richtet, findet er sich durch den Hinweis darauf ab, daß ja das philosophische Erkennen, sofern es das Unsichtbare zum Gegenstande habe, dieses nur als ein solches erreichen könne, welches aus Sichtbarem deduziert und erschlossen sei (unde intelligere in scriptura aliter quam in philosophia capitur, sive sit abstractiva sive universalis: quia philosophia semper de visibilibus et apparentibus, vel saltem ex apparentibus deducta loquitur), während das eigentliche intelligere ganz und gar von der Erscheinungswelt absieht und sich schlechthin auf die intelligiblen Dinge (mysteria) richtet (III, 176, 3 ff.). Die philosophische Erkenntnis wird also, sofern sie das Übersinnliche gewinnt, durch das Sinnliche vermittelt, indem sie einen empirischen Ausgangspunkt nimmt, die religiöse (theologische) erfaßt ohne Vermittlung die unsichtbare Wirklichkeit. Diese Verschiedenartigkeit wird schon rein sprachlich angedeutet (in IV, 324, 1 ff.), dadurch, daß das philosophische Erkennen des Unsichtbaren ein „speculari", das theologische dagegen ein „contemplari" genannt wird. Damit ist schon bezeichnet, daß das philosophische Erkennen zu einem intelligiblen Resultate nur auf spekulativem, d. h. indirektem Wege gelangt, das religiöse Erkennen dagegen auf dem direkten Wege der Kontemplation. Die Philosophie erschließt die unsichtbare Welt, die Theologie schaut sie an. Ob sich freilich diese Entgegensetzung beider Erkenntnisarten mit Luthers ontologischen Grundsätzen

durchaus verträgt, kann billig bezweifelt werden. Indessen je schärfer er die Grenzen zwischen ihnen zieht, desto mehr nähert er sich einer rein religiösen Auffassung des intelligere. Damit soll jedoch nun nicht etwa gesagt sein, daß Luther es innerhalb des vorliegenden Gedankenganges zu einer solchen gebracht habe. Das wird sich mehr und mehr zeigen.

Was nun das Objekt des intelligere betrifft, welches im allgemeinen als invisibilia, spiritualia, aeterna, coelestia, intelligibilia, futura etc. beschrieben wird, so wendet Luther darauf gern den Begriff des mysterium an. Mysteria, occulta, abscondita sind Gegenstände des religiösen Erkennens (quia haec veritas est sapientia abscondita in mysterio — III, 172, 23: cf. III, 148, 35 ff., mystica intelligentia III, 400, 5, mysteria III, 176, 19 f., allegoriae et mysteria IV, 338, 22 — die Erkennenden selbst heißen deswegen „mystici" (III, 176, 21) oder absconditi (III, 148, 39) —). Dabei erwähnt dann Luther freilich auch hin und wieder den inhaltlichen Charakter dieser mysteria (redemptio et spirituales res III, 550, 33, scire ergo filium deum esse incarnatum pro salute nostra ibi — haec est eruditio ista, intellectus iste III, 172, 24, mysteria salutis et gratiae, mysteria incarnationis et redemptionis III, 176, 20). Indessen werden solche sachlich bestimmten einzelnen Objekte des religiösen Erkennens nur gelegentlich und beispielsweise erwähnt. Der inhaltliche Charakter der Erkenntnisobjekte tritt im allgemeinen gänzlich hinter dem formalen der Unsichtbarkeit und Intelligibilität, des mysterium und absconditum zurück. Der intellectus kommt in unserem Zusammenhang in der Regel als die allgemeine Fähigkeit das Invisible zu erkennen in Betracht, ohne daß die religiös-sittliche Natur, christlich geredet: der Heilscharakter des Erkenntnisobjektes, auf den für eine religiöse Betrachtungsweise doch alles ankommt, zu ihm in Beziehung gesetzt würde. So erscheint denn bei dieser rein formalen Betrachtungsweise der inhaltliche Charakter der invisibilia als ganz irrelevant. Und gerade darin tritt nun wieder die neuplatonisch-philosophisch bestimmte Natur des Erkenntnisbegriffes Luthers hervor, daß ganz im allgemeinen von einer intelligiblen Welt geredet wird, die zwar selbstverständlich in Gott zusammengefaßt

ist, aber eben doch nur ontologisch. Es wird darum meistens in neutralem Sinne von dem Erkenntnisobjekt als den invisibilia und intelligibilia geredet. Eben um dieses rein formalen Charakters willen soll das Übersinnliche Gegenstand des intelligere sein. Daraus, daß das Objekt „intelligibel", „invisibel" „spirituell" ist, soll sich schon sein religiös-sittlicher Charakter und seine religiös-sittliche Verbindlichkeit ergeben. Daneben erscheinen denn alle gelegentlichen inhaltlichen Bestimmungen christlicher Färbung als künstliche Eintragungen fremdartiger Elemente, das Ganze als eine äußerliche Verbindung neuplatonischer Grundgedanken mit christlichen Lehrsätzen.

2. Die intelligentia spiritualis hinsichtlich der Auslegung des Schriftwortes.

Mit besonderer Deutlichkeit tritt nun die spiritualistische Philosophie Luthers in seiner Auffassung von dem Schriftwort und seiner Auslegung zutage. Und zwar nicht nur in der Art und Weise, wie er selber für seine Person das Schriftwort auslegt — nämlich nach dem vierfachen Sinne, dem anagogischen, tropologisch-moralischen, allegorischen und endlich dem von allen geringwertigsten literalen. Daß Luther als Theologe diese Auslegungsmethode befolgt, kann nicht Wunder nehmen. Denn sie ist ja nicht etwa Luthers Privileg, sondern die seit den Tagen der alexandrinischen Väter in der Kirche herrschende und allgemein anerkannte Form der Exegese, der gegenüber sich freilich, namentlich bei dem auch von Luther in der Psalmenvorlesung viel benutzten Nicolaus de Lyra und seinem Glossator Paulus Burgensis, eine starke Reaktion zugunsten des Realismus in der Auslegung, der Bevorzugung des Wortsinns, geltend machte, ohne daß allerdings Luther von diesen Tendenzen wesentlich berührt worden wäre.

Ich setze zur Illustration ein Beispiel dieser Auslegungsmethode her. Die „facies domini" aus ps. 104 (105) v. 4 wird IV, 192, 31 folgendermaßen interpretiert:

„Facies domini
anagogice est divinitas Christi
tropologice est agnitio et fides divinitatis Christi
allegorice est intelligentia spiritualis in legis litera
literaliter autem corporis ejus facies, immo praesentia corporalis in adventu primo et secundo secundum faciem carnis suae."

Aber Luther fordert nun von jedem Christen eine spiritualis intelligentia hinsichtlich des Schriftwortes, welche der carnalis oder literalis intelligentia entgegengesetzt ist (III, 347, 33 ff. IV, 173, 36. IV, 292, 26. IV, 294, 1. IV, 298, 18. 22. IV, 313, 25. 36.). Wohlgemerkt, er fordert die spiritualis intelligentia nicht nur dem Gesetz gegenüber (IV, 159, 7. IV, 306, 8 ff. III, 96, 23 ff.). Die Forderung der spiritualis intelligentia legis schloß ja, wiewohl auch sie nicht ohne einen neuplatonischen Einschlag zu verstehen ist, jedenfalls darin etwas Berechtigtes ein, daß sie dem bloß buchstäblichen und äußerlich verstandenen Gebot den geistlichen Gesetzessinn gegenüberstellte und so zur Vertiefung der Sündenerkenntnis mitwirkte. Aber Luther dehnt nun die Forderung des spirituellen Verständnisses auf das gesamte Schriftwort aus, und es wird sich zeigen, wie der Begriff der spiritualis intelligentia dabei in besonderem Maße seine neuplatonische Färbung herauskehrt. Es heißt III, 107, 39: „igitur calix est omnino scriptura sacra seu liber scripturae, maxime veteris legis, in qua est duplex sensus, scilicet velamen et claritas, litera et spiritus, figura et veritas, umbra et species. Unde ps. 74 dicitur: „plenus mixto" et tamen „vini meri". Quia vere si intelligatur spiritualiter, est merum vinum, alias in se est mixtus faece literae. Igitur habet duas partes iste calix: Una est litera, altera spiritus."

Hier, meine ich, spricht Luther mit der größten Deutlichkeit seinen ontologischen Grundgedanken in seiner besonderen Anwendung auf die Auslegung des Schriftwortes aus. Die ontologische Doppelnatur nämlich, die allem in der Erscheinung Existierenden eignet, derzufolge die sinnliche Erscheinung nichts Reales, sondern nur figura, signum, imago resp. Verbergungsmittel (absconsio, velamen, involucrum) des zugrunde

liegenden intelligiblen Seins ist, haftet eben nach Luthers augenscheinlicher Meinung auch dem Schriftwort an. Daher schreibt sich der sensus duplex des Schriftwortes. Der sensus literalis wird als die bloße äußere Erscheinung und Hülle gefaßt, darin sich der sensus spiritualis, der eigentliche Inhalt des Wortes, verbirgt. Es heißt darum spiritus latet in litera (III, 256, 28), litera abscondit spiritum (IV, 315, 11). Damit ist dann freilich jede wörtliche Auslegung des Schriftwortes als minderwertig und äußerlich verworfen. Ihr Beachtung schenken hieße ja der niederen Wirklichkeit zustreben. Und das eben ist die Sünde und das ungöttliche Verhalten. Wie Erde und Himmel verhalten sich Wortsinn und göttliches Verständnis der Bibel zueinander (litera enim terra est, spiritus autem coelum. Illa infimum hic summum III, 498, 23). Nichts besitzt dieser sensus literalis oder carnalis von geistlichen und göttlichen Gütern, nur Irdisch-vergängliches spricht er aus (sensum literalem, qui nihil habet de aeternis et divinis rebus, sed tantum de temporalibus et mortalibus III, 562, 4). Es ist eben der sensus carnalis, den ein für allemal die Juden haben (III, 561, 39 ff.) und die superbi überhaupt (praeferunt literam infimam super spiritum summum III, 498, 14 ff.).[1])

[1]) Eine Stelle scheint so wie sie lautet, dem zu widersprechen, was bisher als Luthers Ansicht über Schriftauslegung dargestellt ist. Es heißt im Eingang der scholae zu ps. 118 (119) (IV, 305, 1 ff.): „Istum psalmum nondum vidi ab aliquo expositum in sensu prophetico, nec ullus est qui seriem et ordinem expositionis in eo tenuerit sine violentia et contorsione versuum et verborum. Quod inde puto venire, quia propheticum, id est literalem primo non quaesierunt: qui est fundamentum ceterorum, magister et lux et autor et fons atque origo. Magis autem forte, quia absconditus est et in spiritu nimium interiori loquens, unde non possit ejus causa et motivum videri, cur sic et non aliter dixerit et ordinaverit ab iis, qui non eosdem motus habent. Nam nullus alium in scripturis spiritualibus intelligit, nisi eundem spiritum sapiat et habeat.“ Diese Worte enthalten, so wie sie lauten, einen unbegreiflichen Widerspruch. Einerseits wird, ganz in Übereinstimmung mit den eben dargelegten Grundsätzen, hier von dem Schriftwort das „absconditum esse“ und „in spiritu nimium interiori loqui“ ausgesagt, anderseits wird hier der sensus literalis in einer Luther sonst völlig fremden Weise als „fundamentum, magister, lux, autor, fons, origo ceterorum“ gepriesen. Daß aber Luther das, was er sonst „sensus literalis“

In jener Identifikation von sensus literalis und sensus carnalis treten uns übrigens wieder die Einwirkungen der metaphysischen Grundgedanken Luthers entgegen. Nicht auf religiösem, sondern auf spekulativem Wege ist der Begriff der carnalis intelligentia gewonnen. Denn ihr schriftgemäßer Begriff, der religiös orientiert ist, beruht nicht etwa auf einer Verwerfung oder Geringschätzung des „Wortsinnes" als solchen, nach seiner Natur an sich, sondern will die Verkennung seines offenbarungsmäßig bestimmten Heilsinhalts, der im Gegenteil durchaus unabtrennbar von dem Wortsinn ist, kennzeichnen. Und andererseits wird im Sinne der Schrift der sensus spiritualis eines Wortes nicht dadurch gewonnen, daß mit Beseitigung des Wortsinnes nach einem hinter diesem liegenden resp. in ihm latenten intelligiblen Sinn gesucht wird, sondern gerade auf die Weise, daß der Wortsinn in seiner wirklichen — offenbarungsmäßig bestimmten — Bedeutung erfaßt wird. Und ebenso verhält es sich schließlich auch mit der spiritualis und literalis (carnalis) intelligentia legis. Wie das Fleischliche in dem Gesetzesverständnis der Juden nicht in der Gründung auf dem Wortsinn der Gebote lag, sondern in dem äußerlichen, buchstäbischen Verständnis desselben, so beruht auch das Geistliche in der Gesetzeserkenntnis im Sinne des Neuen Testamentes nicht auf der Eruierung eines intelligiblen Sinnes des Gebotes, sondern gerade auf der offenbarungsmäßigen Vertiefung des Wortsinnes. Nicht hinter den Worten, in denen ein Gebot sich ausspricht, ist sein geistlicher Sinn zu suchen, sondern in ihnen. Und nicht „in ihnen" in jenem mystischen Sinne, sondern „durch sie" — indem der Ausleger den Worten, die da stehen, gerecht wird. Nicht auf dem Wege wird das geistliche Verständnis des Schriftwortes gewonnen, daß dieses in figürlich-allegorischem Sinne umgedeutet, sondern so, daß es in seinem richtigen Sinne gedeutet wird, der durchaus im Bereiche der Worte und ihres Zusammenhanges

---

nennt, hier gar nicht meint, geht aus der Identifizierung des „literalis" mit dem „propheticus" hervor (propheticum id est literalem) die er sonst stets einander entgegensetzt (III, 347, 35 cf. IV, 160, 16 ff. IV, 188, 5 cf. IV, 259, 35). Verfolgt man übrigens die Auslegung des Psalms in der Schola, so merkt man sogleich, wie alles auf die allegorische Auslegung hinausläuft.

liegt. Es gibt ja auch für die Weise, jenes allegorische Verständnis, wie Luther es will, zu gewinnen, durchaus keinen religiös-sittlichen Erkenntnismaßstab. Es liegt beispielsweise in dem Ausdruck „facies domini“ in keiner Weise ein religiöses Motiv, welches nötigte, darunter die Gottheit Jesu Christi oder gar den Glauben an sie zu verstehen. Bildlich ist dieser Ausdruck nur insofern schon durch sich selbst, als er das unsichtbare persönliche Wesen Gottes anthropomorphisch veranschaulichen will. Die Bildlichkeit liegt also in der Sache selbst begründet und ergibt sich aus dem Gottesbegriff der Schrift von selbst. Nirgends aber findet sich ein Anlaß und ein Motiv zu jenen weiteren Umdeutungen. Nicht geistlichem Verständnis, sondern spekulativer Willkür verdanken sie ihre Geltung.

In der Tat macht auch Luther die Bibel durch seine Forderung zu einem Allegorienbuch im großen Stil. Denn den „intellectus der Ausleger“ haben und das „interiora spiritus quaerere“ (IV, 323, 18. IV, 338, 22), das „omnia spiritualiter intelligere“ (IV, 142, 15) heißt mit anderen Worten, überall Allegorien finden (intellectus proprie est Allegorias in scripturis et creaturis agnoscere et ultra id, quod videtur oculis aut sensu percipitur, etiam intus intellectu aliud percipere (IV, 338, 22), debet intelligi spiritualis intelligentia vel allegoria alicujus scripturae quae figurative ponitur vel poni videtur contra eos, qui cum figuraliter accipiunt vel allegunt (IV, 338, 30 cf. 339, 30). Damit stempelt Luther die allegorische Auslegung, die hinter dem Schriftwort unter allen Umständen etwas „anderes“ sucht (aliud), als was die Worte selbst ausdrücken, und die ins Grenzenlose sich verliert (nam omnis locus scripturae est infinitae intelligentiae IV, 318, 40), zu dem wahren geistlichen Verständnis der Bibel, von dessen Besitz das letzte Heil oder Unheil des Menschen abhängig ist — nämlich die Gottesgemeinschaft resp. ihr Gegenteil (nam habere intellectum scripturae secundum sensum Christi est habere dominum, habere autem intellectum secundum literam est habere servum et Mosem III, 515, 5). So zeigt sich auch auf diesem Gebiete, wie die metaphysischen Voraussetzungen Luthers die biblischen Begriffe verschieben und verschieben müssen.

3. Der Weg zu dem intellectus invisibilium.

Wir sind nun hier bei einem Punkte angelangt, wo es nötig scheint, die Art und Weise etwas näher zu untersuchen, wie Luther sich das Zustandekommen des intelligere denkt. Dabei sehen wir von den Beziehungen, in denen das intelligere zu dem spiritus sanctus oder der gratia und dem Glauben steht, einstweilen ab und fassen die Anleitung, die Luther zur Erreichung des intellectus invisibilium gibt, vor allem ins Auge.

Wir kommen dabei zunächst auf die charakteristische Stelle IV, 10, 38 ff. zurück, die nach einer bestimmten Seite hin bereits früher erörtert ist:

„Non enim potest hoc verbum nisi in te dici: ideo nec audiri a te nisi in te sis et extra te non sis. Ibi enim esse oportet, ubi verbum sonat, si velis audire. Sed in te sonat: igitur. Et hoc satis indicat, quod sequitur: „in eos qui convertuntur ad cor“: scilicet ab extra ad intra, in seipsos redeunt et praevaricatores ad cor revertuntur. Haec autem omnia hoc volunt: quia omnia quae sunt extra nos oblivisci oportet visibilia et temporalia, et ea tantum quae intus sunt et invisibilia sapere. Nusquam autem sunt invisibilia nisi in nobis. Quod sic est intelligendum quo ad cognitionem et amorem (intellectum et voluntatem): sunt autem in proprio suo genere ubique. Nam sicut exteriora et visibilia sunt in nobis, immo nos in ipsis, cum sit spiritus noster invisibilis mersus in visibilia: quando ad se redit ad invisibilia et ea quae sunt sua propria. Et tunc videbit bona et mala sua, quae sunt invisibilia.“

Diese Sätze enthalten in nuce die ganze neuplatonisch bestimmte Basis der Theologie Luthers in der Psalmenvorlesung. Die Voraussetzung ist, daß die invisibilia in uns sind (nusquam autem sunt invisibilia nisi in nobis) — freilich nicht in dem Sinne, als ob sie essentiell in uns existierten. In dieser Beziehung gilt vielmehr ihre Allgegenwart oder Unräumlichkeit (sunt autem in proprio suo genere ubique). Sondern sie sind in uns, insofern sie unserem Intellekt und

Willen (cognitio und amor) nur unmittelbar in uns selbst zugänglich sind (quod sic est intelligendum, quo ad cognitionem et amorem). Sie sind auf eine ähnliche Weise in uns, wie auch von den Erscheinungsdingen gesagt werden kann, daß sie in uns sind (exterioria et visibilia sunt in nobis) — eben weil sie in uns zur Vorstellung gelangen (wobei Luther als das korrelate Verhältnis bezeichnet, daß andererseits von unserem in die visibilia getauchten Geist (spiritus noster mersus in visibilia) gesagt werden müsse, daß er in den Erscheinungsdingen sei, in die Erscheinungswelt gebannt und deshalb sie widerspiegelnd (immo nos in ipsis).

Nun muß, da in uns die invisibilia erkannt werden, der erkennenwollende Geist die Erscheinungswelt gänzlich ignorieren (omnia visibilia oblivisci) und zu sich selbst zurückkehren (redire ad se et invisibilia), von außen nach innen (ab extra ad intra) gehen und zu seinem Herzen, zu sich selbst kommen (in seipsos, ad cor reverti), nur das ins Auge fassend, was innen ist (et ea tantum quae intus sunt et invisibilia sapere). Das Wesentliche an dieser ganzen Stelle ist hier für uns das, daß der ganze Prozeß, vermöge dessen der Mensch zur Erkenntnis des Übersinnlichen kommt, sich in einer rein und unmittelbar innerlichen Weise, d. h. ausschließlich im innersten Geistesleben des Menschen vollzieht. Alles was zur Erkenntnis der invisibilia führt, geht in dem Geist des Menschen vor sich (nisi in te, nisi in te sis) mit Ausschluß seiner sinnlichen Tätigkeit (extra te non sis) und irgend welcher Vermittlung durch Äußeres.

Ähnliche Aussprüche über den mystischen Charakter des geistlichen Erkenntnisweges finden sich zerstreut (veritas non est nisi in intelligentibus III, 200, 23, intelligentiae spirituales — sunt intus in occultis III, 179, 30 ff., cf. III, 498, 13 ff., visione spirituali vigilare IV, 175, 26, invisibilia sunt in nobis IV, 11, 13). In dieser Richtung auf sein eigenes Innere ist nun der Geist des homo novus unaufhörlich tätig, wobei während der Nacht in wachendem Zustande seine Tätigkeit noch intensiver und seine Kapazität noch bedeutender ist als bei Tage (interior homo non dormit. Maxime si et corpus vigilet, mens in nocte capacior coelestium, quam per diem IV, 334, 3).

Der nach Erkenntnis der übersinnlichen Dinge und Güter suchende Mensch wird also ausschließlich auf die Einkehr bei sich selbst und Rückkehr zu sich selbst verwiesen. Dort in seinem eigensten, von allen Erscheinungsdingen völlig abgezogenen Geiste begegnet ihm die intelligible Welt und enthüllt sich unmittelbar seinem Bewußtsein. Das ist eine spiritualistisch-mystische Beschreibung des Erkenntnisweges, die ganz und gar auf der Linie der metaphysischen Grundgedanken Luthers liegt — eben der diametralen Entgegensetzung und Wertung der visibilia und invisibilia.

4. Das verbum internum und externum.

Um den Prozeß des geistlichen Erkennens im Sinne Luthers zu verstehen, bedarf es noch der Heranziehung seiner Lehre von dem verbum internum et externum.[1] Sie befindet sich nicht nur durchaus im Einklang mit der eben geschilderten Methode des religiösen Erkennens, sondern dient zur notwendigen Ergänzung derselben. Diese duldete, soweit sie dargestellt ist, in keiner Weise eine Vermittlung durch irgend etwas sinnlich Wahrnehmbares — also auch nicht durchs Wort. Nun hält aber Luther gerade in seiner Psalmenvorlesung große Stücke auf das verbum divinum. Er betont häufig und stark die efficacia verbi (dei) et praedicationis (IV, 183, 16. 21. IV, 216. 40. IV, 232. 4. IV, 233. 4), ja er bezeichnet sogar das Hören des Wortes als notwendig zur Hervorbringung der Erkenntnis (homo non potest sapere et scire nisi auditui verbi prius credat et sinat se doceri IV, 339, 10). Das richtige Verhalten des Erkennenwollenden ist das eines tantummodo audiens quantumvis sonent contraria (IV, 339, 14). Das klingt ganz reformatorisch. Und doch gewinnen diese Aussprüche einen ganz anderen, keineswegs evangelischen Sinn, sobald man die Unterscheidung Luthers zwischen verbum externum und internum ins Auge faßt und ins Spiel setzt.

[1]) cf. dazu die Hauptstelle hierüber aus d. Sermonen von 1514—1516: W. A. I, 23, 21 ff.

Wenn Luther nämlich dem verbum divinum efficacia zuschreibt, so meint er keineswegs das Schriftwort, sondern das verbum internum dei (deus per internum verbum immediate dicit, quod est omnipotens et efficax III, 281, 3). Das äußere Wort, also das Schriftwort, so wie es lautet, ist ihm ja eben nur eine Hülle des intelligiblen Sinnes, der ein contrarium dem äußeren Sinn gegenüber zum Ausdruck bringt (IV, 230, 24. IV, 10, 5), ja nur der äußere Schall, der nur ins Ohr dringt (tertio [revelatur verbum dei] per verbum externum et linguam ad aures hominum III, 262, 9). Dieses äußere Wort unterscheidet sich als verbum materiale von dem eigentlich wesentlichen Wort, dem verbum formale, welches in ihm steckt und als rein intelligible Größe nicht ins Ohr, sondern unmittelbar in den Geist des Hörers geht (syllabae, quae sunt materialiter verbum, in quibus formale verbum, id est sensus, vadit ad cor auditoris IV, 229, 40). Es gilt eben hier der Grundsatz, daß die intelligiblen Dinge unaussprechlich sind (spiritualia autem incomprehensibilia, ideo vix ad extra ructari et significari per linguam possunt III, 255, 27). Die Sprache ist etwas Äußeres, Erscheinendes, Sinnliches und schon aus diesem Grunde dem wahren Wesen der Dinge Inadäquates. Die Sprache, das aus Buchstaben und Silben bestehende Wort, in welches der unsichtbare Gegenstand gefaßt ist, vermag nicht das Geistige selbst zureichend wiederzugeben, auszudrücken und in den Geist dessen, der erkennen will, zu befördern. Denn die Sprache und das Wort können ihrer Natur nach nicht weiter als bis in die Sinnlichkeit gelangen (foris pronuntiare potes ex abundantia cordis et spiritus, sed non potes ipsum spiritum effundere foris neque ipsum infundere ac sic sentificare, sicut tu sentis III, 256, 18). Niemand kann einen Gedanken, der in ihm lebt, genau zum Ausdruck bringen und einem Anderen innerlich vermitteln. Die Sprache, das äußere Wort, kann immer nur per linguam proferre vocaliter quod intus in corde tenetur vitaliter (III, 256, 23). Es gibt eben für den Menschen, der aussprechen will, was in ihm ist, keine Möglichkeit dazu. Denn das äußere Wort kann nicht das rein Geistige des Gedankens ausdrücken, weil der Geist seiner Natur nach das

contrarium des Sinnlichen ist, also undarstellbar. Darum ist Sprache und äußeres Wort nur der calamus des Schreibers (lingua mea, verbum meum foris prolatum, ructus meus non est illud, quo es erudiendus intus velocissime III, 256, 5, lingua autem scribarum est calamus tardae per ambitum literae scribentis III, 257, 35). Wenn aber das äußere Wort seiner sinnlichen Natur wegen nicht imstande ist, das Geistige, das es verhüllt, wirklich auszudrücken, auszugießen und dem Innersten des Geistes zu vermitteln — wozu denn überhaupt das äußere Wort? Luther macht sich diesen Einwand selbst und begegnet ihm mit dem Hinweis auf den heiligen Geist, der gleichzeitig, während das äußere Wort hörbar wird, den unaussprechlichen geistigen Inhalt desselben unmittelbar in die Herzen hineinschreibe (quod si dixerit quis: Ergo quid prodest quod eructes tantum, si non effundas quod sentis? ex ructu nos non percipiemus quod tu sentis, quia non effundis quod sentis: respondet et remittit ad eum, ex quo et ipse hausit, ac si dicat: ad me os tuum non aperias, sed scias, quoniam lingua mea, per quam eructat cor meum tibi, est calamus scribae velociter scribentis: si ergo paraveris te ad scripturam dei, lingua mea ac ructus meus, verbum, quod foris loquor, ipse spiritus sanctus in te scribet per linguam meam velociter, ut non sit necesse multa me verba facere, sed solus ructus sufficiet illi scriptori, ut te in illo et per illum informet III, 255, 28). Jeder, der diese gewundenen Sätze liest, wird sagen müssen, daß Luther an der Unmöglichkeit, den vorliegenden Doppelvorgang als einen einheitlichen zu schildern, gescheitert ist. Er kommt niemals weiter als bis zu der Behauptung, daß, während die Sprache das innere Wort, welches den Geist selbst nicht ausdrücken kann, in das Ohr des Hörers trägt, gleichzeitig der heilige Geist innerlich dem Geiste des Menschen den wahren Sinn offenbart. Ein psychophysischer Parallelismus charakterisiert diesen Vorgang. Es liegt hier ja offenbar im höchsten Maße die neuplatonische Scheidung zwischen dem Äußeren und Inneren zugrunde, die nur ein Parallelgehen, nicht aber eine Vermittlung des Inneren durch das Äußere zuläßt. Der zur Erkenntnis der intelligibilia gelangte Mensch verdankt die-

selbe in keinem Grade dem äußeren Wort, das niemals weiter als bis ins Ohr gelangt, sondern der unmittelbaren Geisteswirkung in seinem Innern. Freilich hat Luther die vorhin aufgeworfene Frage nach dem Zweck des äußeren Wortes in keiner Weise gelöst. Mehr kann man nicht sagen, als daß das äußere Wort die sinnliche Parallelerscheinung des Inneren ist. Daher wird auch der Erkennenwollende letzten Grundes allein auf das innere Wort, auf das innere Suchen des Geistes und Hören auf ihn hingewiesen (nec litera contenti simus, sed spiritum ipsum quaeramus audire, quia quantumvis verba foris sunt non tamen sunt nisi ructus III, 256, 1).

Darauf also kommt bei dem Prozesse des Erkennens schließlich alles hinaus, daß deus per internum verbum immediate dicit (III, 281, 3. III, 152, 28) und daß er nur auf diese Weise wirklich mit uns redet (tantum intus verbo spirituali: sic solus deus loquitur IV, 10, 5), sodaß die Seele nur durch das innere unmittelbare Wort erkennt (anima verbo interno suspenditur per fidem sursum III, 202, 1 cf. IV, 305, 3 ff.). So spricht der Geist dem Geist unmittelbar die Mysterien ein (spiritus enim loquitur mysteria III, 257, 34). Darum also muß sich der Mensch, der erkennen will, von allem Äußeren abwenden und in sein innerstes Geistsein zurückziehen, weil hier allein das innere Wort vernommen wird, das die Erkenntnis der invisibilia vermittelt (non enim potest hoc verbum (internum) nisi in te dici: ideo nec audiri a te, nisi sis in te et extra te non sis. Ibi enim oportet esse, ubi verbum (internum) sonat, si velis audire. Sed in te sonat; igitur. IV, 11, 1).

Wenn Luther nun also, wie vorhin bemerkt, gesagt hat: homo non potest sapere et scire nisi auditui verbi prius credat et sinat se doceri (IV, 339, 9), so meint er eben nicht den äußeren, sondern jenen inneren auditus, der das verbum internum aufnimmt, welches intus sonat in te. Tatsächlich ist freilich damit die efficacia verbi divini, wie die Reformation sie später nach Anleitung Luthers verstanden hat, geleugnet.

V. Der Glaube.

1. Allgemeine Vorbemerkungen.

Nun sollte man freilich meinen, daß für eine solche Auffassung der geistlichen Erkenntnis und des geistlichen Erkenntnisweges kein Raum mehr für den Glauben bliebe. Denn wenn in interiori homine eine unvermittelte Berührung zwischen dem menschlichen Geiste und den im inneren Worte Gottes dargebotenen intelligiblen Realitäten stattfindet, wobei dem äußeren Worte nur die Rolle der begleitenden Einwirkung auf die Sinne zufällt, so erscheint allerdings der Glaube, der doch dem Worte traut, durch ein unmittelbares Innewerden und Erkennen der invisibilia abgelöst zu sein. Trotzdem aber spricht Luther stets und ständig und mit besonderer Energie dem Glauben, und ihm allein, in dem Ursprung der Bekehrung des Menschen die entscheidende Bedeutung zu. Wie sich freilich unter dem Einfluß der metaphysischen Grundgedanken Luthers der Glaubensbegriff modifiziert, wird sich zeigen.

Zunächst muß übrigens festgestellt werden, daß es der Glaube ganz allein ist, der primär und fundamental ein positives Verhältnis des Menschen zu Gott begründet. Freilich darf man dabei nicht ohne weiteres an die Justifikation denken. Die fides justificans, die ja in der Psalmenvorlesung eine große Rolle spielt, scheidet aus unserem Gedankenzusammenhang zunächst aus. Es ist überhaupt außerordentlich schwierig, vielleicht unmöglich, die Rechtfertigungslehre und den Rechtfertigungsglauben Luthers mit dem geschlossenen Gedankengang zu vereinigen, den wir als Luthers Lehre von der Bekehrung des Menschen kennen gelernt haben. In diesen Prozeß läßt sich die Rechtfertigung nur in äußerlicher Weise einschieben. Mag es sich indessen damit verhalten, wie es will, jedenfalls bezeichnet der Glaube, wie er für unseren Gedankenzusammenhang als der das neue Verhältnis des homo spiritualis zu Gott begründende Faktor in Betracht kommt, denjenigen Punkt innerhalb des Prozesses der Bekehrung, auf welchem der in der Wendung begriffene Mensch sich

prinzipiell und mit Entschiedenheit der intelligiblen Welt zuwendet. Von der conversio des affectus wie des intellectus heißt es daher, daß sie durch den Glauben vermittelt sei (nec enim aliter convertitur anima nisi affectu et intellectu, quod fit per fidem IV, 107, 33). Nicht anders als durch den Glauben wird der homo spiritualis (spiritualis homo factus per fidem IV, 267, 18). Im Glauben eben vollzieht sich jener Richtungswechsel von dem eigenen an den sinnlichen Dingen hängenden Willen zu Gott (dirigitur enim cor quando a se ad dominum tenditur: quae est vera directio, quae fit per fidem ac spem. Non enim potest cor in dominum dirigi nisi fide etc. III, 567, 3). Das spirituelle Leben, das neue Leben im Geist, fließt darum aus dem Glauben (spiritus incipit ex fide vivere et sapere quae dei sunt IV, 268, 18). Darum bedarf es vor allem anderen des Glaubens als des rechten Grundverhältnisses zu Gott (fides igitur praerequiritur ante omnia III, 649, 22; cf. IV, 379, 28).

Wenn wir nun früher bereits gesehen haben, daß das neue Leben des geistlichen Menschen als ein von der Gnade gewirktes anzusehen ist, so verhält sich nun diese Gnadenwirkung zum Glauben so, daß eben der Glaube als Prinzip der rechten Wendung zu Gott von der Gnade gewirkt wird. Der Glaube, in welchem sich fundamental der Richtungswechsel des Menschen vollzieht, ist selbst als die primäre Gnadenwirkung Gottes anzusehen. Luther spricht daher sehr häufig von der gratia fidei (III, 244, 9. III, 383, 3. IV, 283, 4). Er sagt, daß niemand den Glauben aus sich selbst habe (fidem nullus homo ex se habet IV, 269, 7), sondern allein aus der Gnade (quae ex gratia dei donatur impiis III, 649, 17), per gratiam dei creditur (IV, 269, 16). Der Glaube ist deswegen ein donum dei (IV, 266, 27) und opus dei et virtus ejus (III, 532, 13), eine Geburt aus dem (inneren) Wort und Samen Gottes (qui autem credunt, hi nascuntur ex verbo et semine dei III, 345, 27). Ja der Glaube ist die gratia selbst (fides enim est ipsa gratia IV, 127, 18).

2. Der Glaube nach seiner subjektiven (psychologischen) Seite.

Luther macht auf das allerbestimmteste den Grundsatz geltend „fides praecedit intellectum“ (scientia non fit nisi ex fide praehabita IV, 289, 15, in sacris et divinis prius oportet ... credere quam intelligere IV, 95, 1 cf. IV, 319, 31). Wie das gemeint ist, deutet Luther selbst an: in sacris et divinis prius oportet audire quam videre, prius credere quam intelligere — (IV, 95, 1). Er unterscheidet damit das credere vom intelligere, so wie das audire vom videre. Der Glaube geht als das „Hören“ dem Erkennen als dem „Sehen“ voran. Der Glaube kommt also hier, sofern er dem Erkennen vorhergeht, als jener auditus verbi in Betracht, von dem bereits früher die Rede war und dessen Bedeutung das Wort ausspricht: homo non potest sapere et scire nisi auditui verbi prius credat et sinat se doceri (IV, 339, 9). Ja der Glaubende verhält sich dem Worte gegenüber lediglich hörend (tantummodo audiens, quantumvis sonent contraria etc. ibid.). Daß es sich dabei nicht um irgend ein sinnliches, sondern rein innerliches Hören eines rein innerlichen Wortes (nicht etwa des äußeren Schriftwortes) handelt, haben wir bereits nachgewiesen (cf. IV, 10, 5. 28. 35 ff.). Der Glaube ist also ein inwendiges Hören auf das im Geiste vernommene unmittelbare Zusprechen Gottes (immediate loquitur). Und zwar beruht dieses Hören des Glaubens dem nachfolgenden Sehen des Erkennens gegenüber auf einem passiven Verhalten des Menschen gegenüber dem durch seine Einsprache auf ihn einwirkenden Gott (prius comprehendi quam comprehendere IV, 95, 1). Der Glaube ist also ein inneres Ergriffenwerden von der inneren Rede Gottes welches sich in einem gehorsamen Hören auf diese Rede äußert. Freilich scheint nach Luther dieses innere Hören einen zunächst äußerlichen Autoritätsglauben nicht auszuschließen, nämlich in der Weise, daß der Erkennenwollende das, was er noch nicht wirklich, d. h. innerlich erkannt hat, was also seinem inneren Ohr durch die unvermittelte Einsprache Gottes noch nicht zugänglich geworden und damit

auch der Erkenntnis vorenthalten ist, auf die Autorität eines solchen, der es bereits erkannte, glaubend hinzunehmen hat (ut quod nondum intelligis, credas intelligenti et non propria autoritate tibi sensum statuas IV, 319, 31). Denn auch der Gläubige hat mit seinem Glauben noch nicht die volle, sondern erst eine teilweise Erkenntnis (distribuit dominus intellectum fidelibus sicut vult, non sicut nos volumus III, 595, 22). Auch der Gläubige sieht sich immer noch solchen Objekten gegenüber, die er noch nicht erkannt hat. Und ihnen gegenüber soll er zunächst auf Autorität hin glauben. Aber damit ist nun doch nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr als Ziel gesetzt, daß es zu einem wirklichen Erkennen auf Grund eines innerlichen Glaubens komme, der dem im Innern des Geistes sich unmittelbar bezeugenden Gott glaubt, während der Autoritätsglaube nur einen vorläufigen Charakter und Wert besitzt.

Daß es aber so ist, nämlich daß das innere Hören des Glaubens dem inneren Sehen des Erkennens vorhergeht, das liegt für Luther in der Natur der invisibilia begründet, die das verbum internum Gottes dem Menschen nahebringt. Unsichtbar sind nach Luther diese intelligiblen Dinge, nicht aber unhörbar (invisibilia credimus sed non inaudibilia IV, 356, 11). Eben durch die innere Zusprache Gottes im verbum internum werden die intelligibilia dem Geiste vernehmlich, hörbar (solo verbo duci, quod auribus percipitur, oculis non videtur III, 356, 11). Darum eben wendet sich das verbum zunächst nicht an die Fähigkeit des Sehens im intellectus, sondern des Hörens im Glauben (IV, 356, 12). Oder nun mit anderen Worten und ohne Bild gesagt — es wendet sich jenes Wort zuerst nicht an den Intellekt, sondern an den Willen (affectus, voluntas). Denn wie das videre der Seele intellektuelles Vermögen, so ist das audire ihre voluntative Fähigkeit. Der Glaube ist also (als audire) primär Willensakt (affectum non intellectum requirit fides IV, 356, 13; non ut intelligas, ut velis oportet, non ut scias, sed ut facias ea quae audiuntur IV, 356, 14). Das verbum internum sollizitiert also zunächst nicht das theoretische, sondern das praktische Vermögen des Geistes. Ja, es wendet sich, glauben-

fordernd und -weckend, in solcher Weise an den Willen, daß dabei der Wille mit dem Erkennen notwendig in Widerspruch gerät. Das Wort fordert seiner intelligiblen Natur wegen den Glauben so, daß dabei die Mitwirkung des Intellekts nicht nur als ausgeschlossen erscheint, sondern daß sogar nur gegen den Intellekt geglaubt werden kann (non requiritur, nisi ut facias, quae nescis, opereris, quae non intelligis, evadas, quo ignoras, ducatum sequens verbi, et stultus fias, tuum sensum amittens. Tamquam si in tenebris ducem sequaris viam quam ignoras etc. IV, 356, 17 ff.). Ja Luther sagt von dem Glauben geradezu, daß er den Intellekt blendet und nur den Willen erleuchtet (sic enim fides non intellectum illuminat, immo excaecat, sed affectum IV, 356, 24), womit freilich der Glaube nur als entstehender gemeint ist.

Es gilt daher für Luther die Regel: solo affectu credendum est (IV, 356, 34), sodaß der Glaubende im Anfange seines Glaubens völlig in einem intellektuellen Dunkel wandelt (audiens enim affectus verbum incipit ire post ipsum nesciens quo IV, 356, 25), aber doch nun wieder so, daß er in diesem seinem Affektglauben ein freilich zunächst latentes lumen mit sich trägt (clausum lumen habet in affectu IV, 356, 35), welches nun nach dem Maße seines Fortschreitens im Glauben immer heller zu strahlen und den Intellekt zu erleuchten anfängt und seine erleuchtende Kraft im Verhältnis zu dem Wachstum und der Bewährung des Glaubens steigert (— primo fides incipientis est minus clara et magis clausa menti ac velut lucerna. Sed ubi ire ceperis et facere quod credis, jam via clarius cognoscitur quam pedes tui, ita ut clarius lumen habeas ex operando quam solo affectu credendo IV, 356, 31). Luther weist in Übereinstimmung damit den Werktätigen in der christlichen Erkenntnis einen bedeutenden Vorrang von den Spekulativen an (multo enim illuminatiores sunt in fide practici quam speculativi etc. IV, 356, 36).

Es kann nun keine Frage sein, daß diese Begründung des Glaubens auf den Willen allein vielfältigen Aussprüchen Luthers gegenüber, in denen er scheinbar dem Intellekt die primäre Bedeutung im religiösen Prozeß zuweist, etwas Befremdliches haben. Wenn Luther beispielsweise bei der Auf-

zählung der Seelenfähigkeiten fast immer den intellectus der voluntas vorausstellt, wenn er Aussprüche tut wie: oportet primum esse intelligentem deinde requirentem (III, 298, 20), timor, spes et omnis affectus praerequirit notitiam (III, 224, 20), oder contemplativi sunt perfectissimi (IV, 401, 29), so scheinen diese Aussprüche im Widerspruch mit den soeben untersuchten zu stehen. Anderseits haben wir uns jedoch zu erinnern, daß Luther bereits in der Begründung der Sünde und des ungöttlichen Verhaltens das primäre Moment im Willen sah, eben in dem Willen, der sich von den invisibilia abwendet und in der niederen Erscheinungswelt seine Selbständigkeit und Wirklichkeit sucht. Alsdann kann es nicht befremden, daß Luther nun auch die Umkehr des falsch gerichteten Menschen ihren Ursprung im Willen nehmen läßt — so nämlich, daß der in die irdischen Dinge verwickelte und verworrene Geist, sobald er der Bezeugung der invisibilia in seinem Innersten inne wird, zunächst von der Realität und Würde derselben unmittelbar und reflektionslos in seinem Bewußtsein überführt, dieselben willensmäßig bejaht. Daß aber mit dieser Zurückführung des Glaubens auf den Willen in keiner Weise das falsch Spiritualistische und Intellektualistische aus dem Glaubensbegriffe Luthers entfernt ist, wird sich ebenso deutlich zeigen, wie es sich gezeigt hat, daß die Ableitung der Sünde aus dem Willen den Sündenbegriff Luthers noch nicht gegen die Einschleichung neuplatonischer Irrtümer sicher stellte.

3. Der Glaube und das Glaubensobjekt.

Wenn Luther IV, 318, 31 sagt: „qui enim prius intelligere quam credere volet, testimonia non habet sed certam scientiam, ut sibi videtur. Et non sunt ei testimonia [1]) scrip-

[1]) Wenn hier der Glaube ganz auf die testimonia scripturae begründet wird, während vorhin auf das innere Wort und Hören, so scheint hier freilich ein unlösbarer Widerspruch vorzuliegen. Jedoch ist zu sagen, daß für Luther „testimonia scripturae“ und „verbum internum“ keine Gegensätze sind, sondern Korrelatbegriffe, insofern die testimonia scripturae sich

turae, sed scientiae", so leitet er damit die Notwendigkeit der Priorität des Glaubens vor dem Erkennen aus einem neuen Begriffe des Glaubens ab, und zwar einem solchen in dem das Glaubensobjekt in erster Linie zur Geltung kommt. Das Wesen des Glaubens besteht ihm, so betrachtet, darin, daß der Glaube nicht certam scientiam (rem ipsam) habet, sondern sich mit bloßen testimonia, Bezeugungen, begnügt. Unter diesem Gesichtspunkt schildert Luther den Glauben sehr häufig: in hac vita non rem ipsam sed testimonia rerum [1]) tenemus, quia fides non est res, sed argumentum rerum non apparentium III, 279, 30; Judei enim rem quaerunt non signum i. e. non fidem vel spem, sed res ipsas hujus temporis III, 341, 36; [2]) fides quae non est apparentium sed rerum argumentum III, 331, 33. III, 498, 27 ff. III, 508, 3. Was damit gemeint sein soll, wird folgende Stelle uns verdeutlichen: quia omnia opera creationis et veteris legis signa sunt operum dei, quae in Christo et suis sanctis facit et faciet — nam omnia illa sunt transitoria, significantia ea, quae sunt aeterna et permanentia: et haec sunt opera veritatis, illa autem omnia umbra et opera figurationis — nos autem (sprechen sie) non sumus, sed significamus tantum. Unde Judei arguuntur ps. 27, quod non intellexerunt opera et in opera i. e. opera in veteri lege non intellectualiter aspiciebant, sed tantum carnaliter, non ut signa et argumenta rerum, sed res ipsas. Quia quod intelligitur invisibile est, ab eo quod videtur aliud longe. Unde Apostoli annuntiaverunt opera dei (sc. in Christo facta) et exinde intellexerunt facta ejus i. e. res praeteritas in gestis et creationis: scilicet intelligentes, quoniam ista opera Christi in illis olim sint figurata et signi-

---

freilich, wenn sie zum Glauben „efficacia" sein sollen, in „verbum internum" umsetzen müssen. Das Wesentliche ist, daß testimonia im Unterschiede von certa scientia eine solche Art der göttlichen Selbstbezeugung darstellen, welche das „Hören" des Glaubens provoziert, wogegen die „certa scientia" das „Sehen" des Intellekts.

[1]) Diese testimonia sind also nach ihrer äußeren Seite testimonia scripturae, nach der inneren testimonia verbi interni cf. S. 65, Anm.

[2]) cf. bei Augustin die Unterscheidung zwischen res und signum, de doctrina christiana 1, 2.

ficata. Quia tunc perfecte intelligitur signum, quando res ipsa signi videtur. Unde et nos omnes modo in ecclesia intelligimus (i. e. intellectualiter et spiritualiter accipimus) facta dei, olim scilicet in lege et natura facta, Judei autem eadem facta non intelligunt, sed sentiunt tantum usque ad hodiernum diem (III, 368, 18 ff.). Hier wird, wie schon früher angedeutet, das Wesen der wahren Erkenntnis darein gesetzt, daß die gesamte Natur und Heilsgeschichte nicht als selbstwirklicheres, sondern als bloße signa, umbra, argumenta, testimonia, opera figurationis usw. der hinter der Erscheinung liegenden intelligiblen Welt (speziell der Offenbarung in Christo) aufgefaßt, und aus ihnen die intelligiblen Dinge herausgelesen werden. Das Unsichtbare erkennen hinter der Hülle der Erscheinung — das heißt intelligere. Und gerade weil dieses das in der sichtbaren Welt verhüllte Unsichtbare zum Gegenstande hat, liegt seine Grundlage im Glauben, ist es Glaubenserkenntnis. Denn der gott- und geist- und gnadengewirkte Glaube ist die einzig mögliche Weise, wie die intelligible Welt dem Menschen zuerst und grundleglich zum Bewußtsein kommen und zur Gewißheit werden kann — und zwar als eine solche die der Mensch bejahen muß, ohne sie zunächst zu erkennen, aber dann je mehr und mehr als eine solche, die er erkennt (fides est substantia rerum sperandarum i. e. possessio et facultas rerum non mundanarum (quae est visio vel sensus) sed futurarum III, 420, 6, fides autem est non apparentium nec ex apparentibus deducta: immo de caelo est, cum ex apparentibus potius contrarium fidei semper deducatur ut patet III, 508, 3). Im Glauben vollzieht sich also ein völliger Umschwung der Stellung des Menschen zur Erscheinungswelt — er lehnt sie ab als unwirklich und wertlos (non rem) und bejaht anstatt ihrer die intelligible Welt als real und wertvoll, wiewohl die Erscheinungswelt sie verhüllt, aber weil sie im Geiste sich offenbart. Non credere heißt praesentia possidere IV, 272, 40. Glauben heißt „omnia nostra laetitia est in spe futurorum et non in re praesentium (IV, 380, 35). Glauben heißt: poni, id est fide firmari in absconditis, id est credibilibus (III, 184, 7). Im Glauben allein enthüllt sich zunächst die unsichtbare Welt (ostensio rerum non apparentium), die invisibilia, quae nullus

homo videre potest, credere autem potest (III, 184, 6), die intelligiblen Werke Gottes (opera — intelligibilia i. e. solum intellectu et fide perceptibilia in spe non in re (III, 367, 34). Der Glaube ist darum etwas rein Intellektuales, Unsinnliches, mit sinnlichen Dingen Unverworrenes, durch sinnliche Funktionen Unvermitteltes: non sensitiva nec ex sensitiva procedens cognitio, sed desursum solum intellectualis (III, 474, 14).

Über diese Definition des Glaubens als facultas rerum invisibilium, wie sie in einseitiger Weise an Hebr. 11, 1 orientiert ist, kommt Luther nirgends in dem vorliegenden Gedankenzusammenhange hinaus, und damit ist sein Glaubensbegriff, wie er hier vorliegt, vorzugsweise formal-ontologisch, nicht religiös-sittlich motiviert. Denn es wird nirgends gesagt, was denn in der sachlichen Natur der intelligiblen Dinge für Motive gelegen sind, welche das religiöse Subjekt religiös-sittlich zum Glauben verpflichten, so daß der Glaube von ihm gefordert werden kann und muß. Es wird über den Inhalt der invisibilia und intelligibilia ebenso wenig gesagt wie sonst, wiewohl gerade der Glaubensbegriff gebieterisch eine sachliche Bestimmung seines Objektes erheischt. Denn wenn ganz im allgemeinen von Gott und Christus und den mysteria salutis als den intelligiblen Gegenständen des Glaubens geredet wird — auch nur gelegentlich —, so trägt, wie schon bemerkt, diese äußerliche Einschaltung allgemeiner christlicher Elemente zur näheren sachlichen Charakterisierung der intelligibilia wenig genug aus. Jedenfalls aber wird die Natur des Glaubens zu dem Heilscharakter der invisibilia in keiner Weise in Beziehung gesetzt. Es wird im großen und ganzen nur immer von dem „invisiblen“ „intelligiblen“ „spirituellen“ Charakter des Glaubensobjektes geredet, und lediglich aus ihm wird das Wesen des Glaubens abgeleitet, der Begriff des Glaubens gewonnen. Alles spezifisch Christliche fehlt darum diesem Glaubensbegriff. In seine bloße Beziehung auf das schlechthin Unsichtbare wird das Wesen des Glaubens gesetzt.

Und wenn nun Luther auch bei der Betrachtung des Glaubens nach seiner subjektiven und psychologischen Seite das primäre Gewicht auf den Willen als den Glauben be-

gründenden Faktor gelegt hat, so schlägt doch mit Notwendigkeit sein Glaubensbegriff, von der objektiven Seite betrachtet, ins Intellektualistische um (Fides — est — cognitio — solum intellectualis III, 474, 14). In unverhältnismäßiger Weise legt Luther nun auch das Hauptgewicht auf das Erkennen. Die folgende Erörterung wird zeigen, wie der Glaube von Luther wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Mittels zum Erkennen betrachtet wird, und wie er in dem Erkennen selbst die höhere Stufe sieht.

4. Der Glaube als Mittel zum intellectus.

Das haben wir bereits gesehen, daß Luther dem Erkennen den Glauben vorhergehen läßt. Genauer wird das Verhältnis von Glaube und Erkennen in den zahlreichen Aussprüchen erkannt, in denen der Glaube als Medium der Erkenntnis betrachtet wird (per fidem tantummodo cognoscitur III, 123, 35, intelligere invisibilia, quod fit per solam fidem III, 172, 20, intellectus — spiritualium, quod fit per fidem III, 173, 11, quia intellectu, per fidem de istis docemur, sensu aut ratione III, 176, 1. 12, absens et incomprehensibilis dominus — cognoscitur per fidem III, 204, 36, per fidem intelligitur III, 229, 1, spiritualia et invisibilia cogitant, quod non nisi per fidem fieri potest in hac vita III, 230, 22, per veram fidem in intellectu vivere III, 321, 22, fide tantum, quae ex spiritu venit, intelliguntur IV, 81, 33; intellectu opus est, quem dat fides IV, 94, 33. IV, 107, 33, per fidei conspectum IV, 109, 3, intellectus spiritualium per fidem IV, 300, 20. IV, 304, 8). Der intellectus wird darum nicht selten „intellectus fidei“ genannt (III, 176, 3 ff. IV, 149, 33. IV, 290, 21). Aber nirgends wird nun das Erkennen selbst sicher gegen den Glauben abgegrenzt, nirgends gesagt, wie eigentlich aus dem Glauben Erkenntnis hervorzugehen vermag. Vielmehr gewinnt die allgemeine Rede „per fidem intelligitur“ den Sinn „per gratiam intelligitur“. Der Glaube bezeichnet in seinem Verhältnis zum Erkennen das Gnadengewirkte desselben. Der Mensch wird eben auf eine mystische Weise durch den Glauben sehend

(videntes fiunt per fidem III, 415, 39), durch den Glauben erleuchtet (a quo illustratur per fidem anima III, 612, 27, cf. illustratio fidei IV, 291, 18); das mystische Auge der Seele wird durch den Glauben aufgetan (oculus mysticus est illuminatus fide IV, 80, 5).

In den angeführten Aussprüchen wird nun wenigstens noch fides und intellectus wie Mittel und Zweck unterschieden. Häufig aber fällt für Luther auch diese Unterscheidung fort, und Glaube und Erkenntnis werden einander gleichgesetzt (fides seu spiritus quod idem est III, 150, 27, cognitio autem dei pro hac vita non est alia nisi aenigmatica i. e. fides III, 185, 35; intelligentia super Christum, id est viva et vera fides III, 231, 25 ff.; intelligentia mystica, quae est fides III, 400, 5, cf. III, 474, 14; fides vel intelligentia IV, 276, 13).

So drängt der Glaubensbegriff Luthers, wiewohl nach seiner psychologischen Seite durchaus und ausdrücklich voluntativ begründet, um deswillen mit Notwendigkeit ins Intellektualistische hinein, weil ja eben sein Gegenstand für ihn ausschließlich nach seiner intelligiblen Seite in Betracht kommt (fides est plenitudo scientiae IV, 126, 17). Das Höchste ist und bleibt der intellectus invisibilium. Diesen entbindend erschöpft der Glaube seine Aufgabe. Der Glaube steht wohl im Fundament, nicht aber im Mittelpunkt des religiösen Prozesses. Das „fides praecedit intellectum“ gewinnt auch bei Luther den Sinn: „credo ut intelligam“.

Besonders deutlich wird das, wenn wir die durch den Glauben entbundene Erkenntnis, auf welche es letztlich im religiösen Prozeß abgesehen ist, auf ihrer höchsten Stufe betrachten, wo sie den Glauben überflügelt — der Stufe der illuminatio (illustratio) mentis, ecstasis, raptus mentis, excessus mentis oder elevatio mentis supra se. Der Gläubige erlebt nämlich nach Luther noch in besonderer Weise unmittelbare Erleuchtungen (illuminationes spirituales III, 423, 7), welche ihm aus reiner Gnade zuteil werden (pura gratia est quod illuminamur spiritu IV, 84, 28) und unmittelbar im Innern des Geistes auftretend das mystische Auge erleuchten (oculus mysticus est illuminatus IV, 80, 5. 17, cf. lux interna IV, 150, 29. IV, 298, 19 ff. IV, 315, 1). Diese illuminationes werden mit

Bezug auf das Verhalten des Menschen während ihres Eintretens als exzessive Akte der unmittelbaren Erhebung des Geistes über sich selbst hinaus zum unmittelbaren Anschauen der intelligiblen Dinge (Gottes), als Akte mystischer Ekstase beschrieben (iste est excessus, quo per fidem levatur super se ut videat futura bona — in excessu factus — per fidem etc. IV, 273, 14 ff., ecstasis illa — est raptus mentis in claram cognitionem fidei, et ista est proprie ecstasis IV, 265, 32 ff.; nunc quia credidi et in excessu sum et spiritualis homo factus per fidem omnes judicans, a nemine judicatus, video etc. IV, 267, 17, cf. IV, 150, 24; beatus qui hoc vidit. Videt autem non tunc quando fit, sed postquam factum est, et elevata (anima) fuerit in excessu mentis IV, 151, 24, cf. 31). Und diese ekstatischen Erhebungen der Seele über sich selbst zum unmittelbaren Anschauen der höchsten Wirklichkeit, des höchsten Gutes, werden von Luther nicht etwa als außergewöhnliche Gnadenerweisungen betrachtet, die vielleicht nur den perfectissimi zuteil würden, sondern als notwendige und normale Symptome des geistlichen Prozesses, des Fortschrittes vom Glauben zum Erkennen. Denn an ihrem Nichtbesitz wird der Lügner, d. h. der Nichterkennende erkannt: nunc quia credidi et in excessu sum — video quod qui non est in eodem excessu et non credit, est mendax IV, 267, 17, illi autem non sunt humiliati quia non sunt in excessu, sed in volucro mendacii IV, 273, 21. Der excessus mentis wird also von jedem Gläubigen als Beweis des Glaubens gefordert, bildet den Erkenntnisgrund des persönlichen Glaubens. Wer ihn nicht hat, befindet sich noch in volucro mendacii, d. h. in dem Stadium des Wahns, daß die Erscheinungswelt die Wirklichkeit wäre (anstatt bloßes volucrum). Erst durch den excessus legitimiert sich der Mensch als homo spiritualis. Der Glaube aber ist es, der den raptus mentis in claram cognitionem vermittelt (IV, 265, 32. IV, 267, 17. IV, 273, 14). Damit ist aber zugleich der Glaube überflügelt und ein unmittelbares Erkennen, ein tatsächliches Schauen der invisibilia tritt an seine Stelle. Denn nun handelt es sich ja nicht mehr um ein Erkennen nach der Weise des Glaubens, nämlich um eine Erfassung der invisibilia in der Form der signa,

argumenta allegoriae etc., sondern um ein Erkennen der intelligiblen Welt in ihrem schlechthinigen Ansichsein.

In dieser Anschauung von der Art und dem Zustandekommen der höchsten Fähigkeit des homo spiritualis erscheinen die metaphysischen Grundgedanken Luthers zugleich in ihrer letzten Konsequenz. Zugleich enthüllt sich hier das unverkennbar neuplatonische Gepräge der dargestellten Theologie Luthers am deutlichsten.